Inhalt

Buddhistisches Leben und Denken erscheint vierteljährlich (im Mai, August, November und Februar). Einzelheft 1,30 RM. und Porto, Jahrespreis 4,80 RM. Bestellungen beim Verlag oder durch die Buchhandlungen.

Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück i. Sa.

Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Am Kaiserpark 25

Jahrgang IV | Heft 3 | Okt./Dez. 2477/1933

Yamaka

(Samyutta-Nikāya III S. 109)

Einstmals weilte der Ehrwürdige Sāriputta in Sāvatthi im Jetevana, in Anāthapindikas Mönchsheim.

Damals nun war einem Mönch namens Yamaka eine derartige falsche Ansicht aufgestiegen: „So verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre, daß ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist, zerstört ist, nicht-ist nach dem Tode."

Und es hörten viele Mönche, daß dem Mönch namens Yamaka diese falsche Ansicht aufgestiegen war.

Da nun begaben sich diese Mönche zum Ehrwürdigen Yamaka, begrüßten ihn freundlich und setzten sich nach den üblichen freundlichen Begrüßungsworten seitwärts nieder.

Seitwärts sitzend sprachen diese Mönche nun zum Ehrwürdigen Yamaka so: „Ist es wirklich wahr, Bruder Yamaka, daß dir eine derartige falsche Ansicht aufgestiegen ist: ‚So verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre, daß ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist, zerstört ist, nicht-ist nach dem Tode'?"

„Ja, Brüder, so verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre, daß ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist, zerstört ist, nicht-ist nach dem Tode."

„Sprich nicht so, Bruder Yamaka, führe den Erhabenen nicht fälschlich an. Es ist nicht gut, den Erhabenen fälschlich anzuführen. Der Erhabene würde nicht so sprechen: ‚Ein triebversiegter Mönch ist nach dem Zerfall des Körpers vernichtet, zerstört, nicht-ist nach dem Tode'."

Aber auch als diese Mönche zum Ehrwürdigen Yamaka so sprachen, blieb er hartnäckig bei seiner falschen Ansicht.

Da es diesen Mönchen nun nicht gelang, den Ehrwürdigen Yamaka von jener falschen Ansicht abzubringen, erhoben sie sich von ihrem Sitz und begaben sich zum Ehrwürdigen Sāriputta. Dort angelangt sprachen sie zum Ehrwürdigen Sāriputta so: „Dem Mönch namens Yamaka ist diese falsche Ansicht aufgestiegen ... Gut wäre es, wenn der Ehrwürdige Sāriputta sich aus Mitleid zum Mönch Yamaka begeben wollte."

Und der Ehrwürdige Sāriputta stimmte durch Schweigen zu.

Da nun begab sich der Ehrwürdige Sāriputta zur Abendzeit, nachdem er sich aus der Zurückgezogenheit erhoben hatte, zum Ehrwürdigen Yamaka. Dort angelangt, begrüßte er den Ehrwürdigen Yamaka freundlich und setzte sich nach den üblichen freundlichen Begrüßungsworten seitwärts nieder.

Seitwärts sitzend redete nun der Ehrwürdige Sāriputta den Ehrwürdigen Yamaka so an: „Ist es wirklich wahr, Bruder Yamaka, daß dir eine derartige falsche Ansicht aufgestiegen ist: ‚So verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre, daß ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist, zerstört ist, nicht-ist nach dem Tode'?"

„Ja, Bruder, so verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre."

„Was meinst du, Bruder Yamaka: Ist die Form unvergänglich oder vergänglich?" — „Vergänglich, Bruder." — „Ist die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen, das Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?" — „Vergänglich, Bruder." — „Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?" — „Leidig, Bruder." — „Was aber leidig, der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist es recht, das so anzusehen: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst'?" — „Nein, Bruder." „Daher, Bruder Yamaka, was es irgend an Form — Empfindung — Wahrnehmung — Begriffsbildungen — Bewußtsein gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nah, alle Form — Empfindung — Wahrnehmung — Begriffsbildungen — Bewußtsein ist so wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit anzusehen: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.' Wenn er so erkennt, wird der edle Hörer der Form überdrüssig, er wird der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffsbildungen, des Bewußtseins überdrüssig. Überdrüssig

wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei, im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein: ‚Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier', so erkennt er."

„Was meinst du, Bruder Yamaka, erkennst du so: ‚Die Form ist der Vollendete'?" — „Das nicht, Bruder." „Erkennst du so: ‚Die Empfindung — die Wahrnehmung — die Begriffsbildungen — das Bewußtsein ist der Vollendete'?" „Das nicht, Bruder." — „Was meinst du, Bruder Yamaka, erkennst du so: ‚Der Vollendete ist in der Form — in der Empfindung — in der Wahrnehmung — in den Begriffsbildungen — im Bewußtsein'?" — „Das nicht, Bruder." — „Erkennst du so: ‚Der Vollendete ist außerhalb der Form — außerhalb der Empfindung — außerhalb der Wahrnehmung — außerhalb der Begriffsbildungen — außerhalb des Bewußtseins'?" — „Das nicht, Bruder." — „Was meinst du, Bruder Yamaka, erkennst du die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen, das Bewußtsein als den Vollendeten?" — „Das nicht, Bruder." — „Was meinst du, Bruder Yamaka, erkennst du eben diesen Vollendeten als frei von Form, frei von Empfindung, frei von Wahrnehmung, frei von Begriffsbildungen, frei von Bewußtsein?" — „Das nicht, Bruder." —

„Da nun, Bruder Yamaka, selbst in diesem Dasein der Vollendete in Wahrheit und Wirklichkeit nicht auffaßbar ist, ist es da wohl richtig, so zu erklären: ‚So verstehe ich die vom Erhabenen gezeigte Lehre, daß ein triebversiegter Mönch nach dem Zerfall des Körpers vernichtet ist, zerstört ist, nicht-ist nach dem Tode'?"

„Ich Tor, Bruder Sāriputta, hatte vorher diese üble Ansicht; nachdem ich nun gehört habe, wie der Ehrwürdige Sāriputta die Lehre gezeigt hat, ist diese üble Ansicht geschwunden, und ich habe die Lehre verstanden."

„Wenn man dich, Bruder Yamaka, nun so fragen würde: ‚Dieser Mönch, Bruder Yamaka, der ein Verehrungswürdiger, Triebversiegter ist, was ist mit dem nach dem Tode?' Was, Bruder Yamaka, würdest du auf solche Frage antworten?"

„Wenn man mich, Bruder, so fragen würde, dann würde ich dieses antworten: ‚Die Form ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidig; was leidig ist, das hört auf, verschwindet. Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen, das Bewußtsein ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidig; was

leidig ist, das hört auf, verschwindet.‘ So, Bruder, würde ich auf diese Frage antworten.“

„Gut, gut, Bruder Yamaka. So will ich dir, Bruder Yamaka, einen Vergleich geben, damit du den Sinn hiervon völlig verstehst.

„Gleich als wenn da, Bruder Yamaka, ein Haushaber oder Haushabersohn wäre, wohlhabend, vermögend, reich, von Schutz umgeben, und ihm wäre irgendein Mensch übel gesinnt, feindlich gesinnt, trachtete danach, ihm Unheil zu stiften und ihn des Lebens zu berauben. Der überlegte so: ‚Dieser Haushaber oder Haushabersohn ist wohlhabend, vermögend, reich, von Schutz umgeben; es ist nicht tunlich, Gewalt anzuwenden und ihn des Lebens zu berauben. Sollte ich mich nicht (durch List) bei ihm eindrängen und ihn des Lebens berauben?‘ Der würde zu dem Haushaber oder Haushabersohn gehen und so zu ihm sprechen: ‚Ich möchte dir dienen, Herr.‘ Und dieser Haushaber oder Haushabersohn nähme ihn zum Diener an. Der diente ihm, vor ihm aufstehend, nach ihm schlafen gehend, zu jedem Dienst bereit, angenehm im Verhalten, freundlich in der Rede. Dieser Haushaber oder Haushabersohn betrachtete ihn deshalb als Freund und Gefährten, und dadurch erlangte dieser sein Vertrauen. Da würde dieser Mann nun so denken: ‚Völlig arglos ist dieser Haushaber oder Haushabersohn.‘ Und als er ihn nun allein trifft, würde er ihn mit einem scharfen Schwert des Lebens berauben.

„Was meinst du wohl, Bruder Yamaka: Als dieser Mann zu dem Haushaber oder Haushabersohn ging und sprach: ‚Ich möchte dir dienen, Herr‘, war er da nicht doch ein Mörder, und obwohl er ein Mörder war, erkannte (der Haushaber) nicht: ‚Er ist mein Mörder‘?

„Und als er (dem Haushaber) diente, vor ihm aufstehend, nach ihm schlafen gehend, zu jedem Dienst bereit, angenehm im Verhalten, freundlich in der Rede, war er da nicht doch ein Mörder, und obwohl er ein Mörder war, erkannte (der Haushaber) nicht: ‚Er ist mein Mörder‘?

„Und als er (den Haushaber) allein traf und ihn mit einem scharfen Schwert des Lebens beraubte, war er nicht auch da ein Mörder, und obwohl er ein Mörder war, erkannte der Haushaber nicht: ‚Er ist mein Mörder‘?“

„Ja, Bruder.“

„Ebenso, Bruder, betrachtet ein unbelehrter Weltmensch, ohne Einsicht für die Edlen, unkundig der Edel-Lehre, unerzogen

in der Edel-Lehre, ohne Einsicht für die Guten, unkundig der Guten-Lehre, unerzogen in der Guten-Lehre die Form als das Selbst oder das Selbst als Form-artig oder die Form als im Selbst oder das Selbst als in der Form. Er betrachtet die Empfindung — die Wahrnehmung — die Begriffsbildungen — das Bewußtsein als das Selbst oder das Selbst als Bewußtseins-artig oder das Bewußtsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewußtsein.

„Der erkennt die vergängliche Form nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Vergänglich ist die Form'. Er erkennt die vergängliche Empfindung — die vergängliche Wahrnehmung — die vergänglichen Begriffsbildungen — das vergängliche Bewußtsein nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Vergänglich ist das Bewußtsein'.

„Die leidige Form erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Leidig ist die Form'. Die leidige Empfindung — die leidige Wahrnehmung — die leidigen Begriffsbildungen — das leidige Bewußtsein erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Leidig ist das Bewußtsein'.

„Die nichtselbstige Form erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Nicht-selbst ist die Form'. Die nichtselbstige Empfindung — die nichtselbstige Wahrnehmung — die nichtselbstigen Begriffsbildungen — das nichtselbstige Bewußtsein erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Nicht-selbst ist das Bewußtsein'.

„Die zusammengesetzte Form erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Zusammengesetzt ist die Form'. Die zusammengesetzte Empfindung — die zusammengesetzte Wahrnehmung — die zusammengesetzten Begriffsbildungen — das zusammengesetzte Bewußtsein erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Zusammengesetzt ist das Bewußtsein'.

„Die mörderische Form erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Mörderisch ist die Form'. Die mörderische Empfindung — die mörderische Wahrnehmung — die mörderischen Begriffsbildungen — das mörderische Bewußtsein erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß als: ‚Mörderisch ist das Bewußtsein'.

„Der geht auf die Form ein, haftet an ihr, stellt sich auf sie ein als: ‚Das ist mein Selbst'. Er geht auf die Empfindung — die Wahrnehmung — die Begriffsbildungen — das Bewußtsein ein, haftet an ihm, stellt sich darauf ein als: ‚Das ist mein Selbst'. Dem entwickeln sich diese fünf Greifegruppen, auf die er eingegangen ist, an denen er haftet, für lange Zeit zum Unheil, zum Leiden.

„Der wohlbelehrte edle Hörer aber, Bruder, voll Einsicht für die Edlen, kundig der Edel-Lehre, wohlerzogen in der Edel-Lehre, voll Einsicht für die Guten, kundig der Guten-Lehre, wohlerzogen in der Guten-Lehre, betrachtet die Form nicht als das Selbst noch das Selbst als Form-artig, noch die Form als im Selbst noch das Selbst als in der Form. Er betrachtet die Empfindung — die Wahrnehmung — die Begriffsbildungen — das Bewußtsein nicht als das Selbst noch das Selbst als Bewußtseinsartig, noch das Bewußtsein als im Selbst noch das Selbst als im Bewußtsein.

„Der erkennt die vergängliche Form wirklichkeitsgemäß als: ‚Vergänglich ist die Form'. Er erkennt die vergängliche Empfindung — die vergängliche Wahrnehmung — die vergänglichen Begriffsbildungen — das vergängliche Bewußtsein wirchlichkeitsgemäß als: ‚Vergänglich ist das Bewußtsein'.

„Die leidige Form erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Leidig ist die Form'. Die leidige Empfindung — die leidige Wahrnehmung — die leidigen Begriffsbildungen — das leidige Bewußtsein erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Leidig ist das Bewußtsein'.

„Die nichtselbstige Form erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Nicht-selbst' ist die Form. Die nichtselbstige Empfindung — die nichtselbstige Wahrnehmung — die nichtselbstigen Begriffsbildungen — das nichtselbstige Bewußtsein erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Nicht-selbst ist das Bewußtsein'.

„Die zusammengesetzte Form erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Zusammengesetzt ist die Form'. Die zusammengesetzte Empfindung — die zusammengesetzte Wahrnehmung — die zusammengesetzten Begriffsbildungen — das zusammengesetzte Bewußtsein erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Zusammengesetzt ist das Bewußtsein'.

„Die mörderische Form erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Mörderisch ist die Form'. Die mörderische Empfindung — die mörderische Wahrnehmung — die mörderischen Begriffsbildungen — das mörderische Bewußtsein erkennt er wirklichkeitsgemäß als: ‚Mörderisch ist das Bewußtsein'.

„Der geht nicht auf die Form ein, haftet nicht an ihr, stellt sich nicht auf sie ein als: ‚Das ist mein Selbst'. Er geht nicht auf die Empfindung — die Wahrnehmung — die Begriffsbildungen — das Bewußtsein ein, haftet nicht an ihm, stellt sich nicht darauf ein als: ‚Das ist mein Selbst'. Dem entwickeln sich diese fünf

Greifegruppen, auf die er nicht eingegangen ist, an denen er nicht haftet, für lange Zeit zum Heile, zum Wohle."

„Ja, Bruder Sāriputta, so verhalten sie sich. Wenn von den Ehrwürdigen solche, die da als Genossen im Reinheitswandel voll Mitleid und Wohlwollen Ermahner und Unterweiser sind, diese mir vom Ehrwürdigen Sāriputta zuteil gewordene Lehrunterweisung gehört hätten, so würde ihr Denken haftlos von den Trieben befreit sein."

So sprach der Ehrwürdige Sāriputta. Beglückt freute sich der Ehrwürdige Yamaka über das Wort des Ehrwürdigen Sāriputta.

Diese Lehrrede ist ein Gegenstück zu denen, worin von einzelnen Schülern des Buddha berichtet wird, daß sie eine falsche Ansicht haben, die auf den Glauben an ein unwandelbares, ewiges Selbst hinausläuft (sassatavāda). So z. B. hat Sati, der Fischersohn, die Ansicht, das Bewußtsein verharre im Weiterwandern von Daseinsform zu Daseinsform unveränderlich (Majjh. 38); und Arittha, der frühere Geierjäger, glaubt, „daß die vom Erhabenen als schädigend bezeichneten Dinge den, der sie übt, nicht mit Sicherheit schädigen" (Majjh. 22). Diesen beiden letzten Formen falscher Ansicht gegenüber ist die des Ehrwürdigen Yamaka Ausdruck der Vernichtungslehre (ucchedavāda).

Der moderne Materialist oder Nihilist geht freilich weiter, indem er meint, das Leben sei schon mit dem Ende dieses gegenwärtigen Daseins schlechthin ein für allemal zu Ende, während der Buddhajünger Yamaka den Vernichtungsgedanken immerhin erst auf den Triebversiegten, den Vollendeten anwendet, der die Möglichkeit für neues Wirken und damit für neue Daseinsformen endgültig abgetan hat. Doch auch in dieser verfeinerten Form bleibt die Vernichtungslehre eine Theorie, ein Begriffswerk wie jedes andere. Sie ist nur das logisch-gedankliche Gegenstück zur Ewigkeitslehre und ebenso hinfällig wie diese, wenn man die restlose Vergänglichkeit, den Wachstumscharakter des Lebens erkannt hat. Wo das Leben als restlos Ernährung durchschaut wurde, gibt es als letzte Möglichkeit nur noch das Aufhören mit Ernährung, d. h. mit Süchten. Daß dieses Aufhören mit Süchten zum Ende aller Daseinsformen, zum endgültigen Verlöschen führt, darüber läßt der Buddha keinen Zweifel. Dieses endgültige Verlöschen aber Vernichtung zu nennen, ist deshalb falsch, weil es keine „Etwasheiten" gibt, sondern nur Dhammas,

Vorgänge, die dahinrollen, so lange Nichtwissen über das Vergänglich-Leidvoll-Nichtselbst den Antrieb dazu gibt.

Sein und Nichtsein, Ewigkeits- und Vernichtungslehre, das sind die beiden begrifflichen Extreme, die als Ausdruck des Lebensdurstes, der Begriffssucht, helfen, das Lebensspiel in Gang zu halten, wo es doch nur darauf ankommt, den Lebensdurst zum Schweigen zu bringen.

Man muß sich hüten, aus der Abweisung der Vernichtungslehre auf ein Positives, ein Etwas zu schließen, das nach dem Tode des Vollendeten „übrig" bliebe. Derartige Versuche werden immer wieder gemacht, zeigen aber nur, daß man den Buddhagedanken nicht verstanden hat.

Ariya

(Edel)

Vielleicht ist noch niemals so viel über „arisch-edel" gesprochen worden wie heute. Da ist es wohl angebracht, diesen Begriff, und was ihm zugrunde liegt, näher zu untersuchen, damit wir uns darüber klar werden, was es mit ihm für eine Bewandtnis hat, und ob und inwiefern er für uns Buddhisten Geltung hat.

Das Wort Arier geht auf das Sanskritwort ārya (Pali ariya) zurück und bedeutet auf rassischem oder sozialem Gebiet: edel, vornehm, von hoher Geburt; dann auf ethischem Gebiet: edel, ehrenhaft, verehrungswürdig. Die Vokativform von ārya (Pali ayya) finden wir in Sanskrit-, Pali- und anderen Texten als höfliche Anrede Höherstehenden, älteren Familienangehörigen, auch Frauen gegenüber angewandt im Sinne von Herr, Meister, Euer Hochwohlgeboren usw. Es ergibt sich, daß das Wort ārya einen doppelten Sinn hat, einmal auf Geburt, Stand usw. angewandt wird, zweitens aber auf die moralische Beschaffenheit sich bezieht. Da die Welt sich mehr für die erste Auffassung interessiert, wollen wir diese zunächst betrachten.

Wo immer Menschen in größerer Gesellschaft zusammen leben oder gelebt haben, ob als Staat oder auf andere Weise verwaltet, ergibt sich bereits aus der unumgänglichen Teilung von Verwaltung und Verwalteten eine Spaltung der Bevölkerung, die mehr vertieft die Begriffe Herr und Knecht, hoch und niedrig, edel und unedel aufwirft. Edel sind hier allemal diejenigen, die die Herrschaft führen, unedel, die beherrscht werden.

Als die Völker noch ein Nomadenleben führten und wie Zugvögel einem günstigeren Klima, einer üppigeren Vegetation nachzogen, drangen fremde Horden in dünn bevölkerte Länder ein, unterwarfen die nur schwachen Widerstand leistenden Bewohner und setzten sich hier fest. So machten es z. B. die (arischen) Völkerstämme, die etwa zwischen dem vierten und zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung aus Iran und Afghanistan in das Gebiet des Indus eindrangen. Die Nachkommen der Eindringlinge bildeten später die drei oberen Kasten Indiens, die sich ārya = edel nannten; die Nachkommen der dunkelfarbigen Urbewohner, der Draviden, wurden die verachtete Kaste, die sudras. Bis auf den heutigen Tag leidet Indien an dieser durch die Geburt ein für allemal festgelegten Kasten-Zugehörigkeit und ihren großen Übelständen. Der Kastengeist scheint aber so fest im Denken dieses Volkes verankert zu sein, daß selbst die bösen Erfahrungen, die Indien machte, als es seinerseits von fremden Völkern (Mohammedanern, Portugiesen, Engländern) unterjocht wurde, es nicht eines besseren belehrten. Der Engländer nun verfährt gewiß klug, im einzelnen sogar großzügig mit den eroberten Ländern, aber er legt seinen nationalen Dünkel niemals ab, eine unüberbrückbare Kluft wird immer zwischen ihm und den Einwohnern bestehen. Er ist der Herrscher in Indien, der Edle, der „gentleman", wie er sich so gern nennt; der Hindu ist für ihn der „native", der Eingeborene, mit dem er nicht viel anders verfährt als der indische ārya mit dem sudra. Auch diese Zweiteilung, auf der Unterjochung eines großen Volkes beruhend, bringt großes Elend über die Unterjochten.

Die alten Griechen und Römer, ja alle Völker des Altertums machten ihre Gefangenen zu Sklaven, d. h. zu bloßen Nutzobjekten, mit denen man nach Belieben verfahren konnte, wie man heute mit den armen Tieren verfährt. Die christliche Kirche, die in anderen Fällen nicht zögerte, sich mit weltlichen Angelegenheiten zu befassen, hat zu dieser unmenschlichen Grausamkeit geschwiegen. Wenn sie endlich abgeschafft wurde, so ist es nicht den Bemühungen der christlichen Kirche zu verdanken.

Man glaube aber nicht, daß die Unterdrückung einer Schicht der Bevölkerung zugunsten der anderen nur dort zur Geltung kommt, wo verschiedene Rassen, verschiedene Völker aufeinander stoßen. Diese Zweiteilung besteht, wenn auch in Abstufungen, überall, wo eine Anzahl Menschen beisammen sind. Daß diese

Unterschiede aber so gewaltig sind, wie das meist der Fall ist, und so drückend von den unteren Ständen empfunden werden, das ist nicht notwendiges Ergebnis des Zusammenlebens.

Die alten Germanen waren Bauern. (Ich entnehme im folgenden die geschichtlichen Einzelheiten dem Buch Dr. Rohrs: Tausend Jahre deutsches Leben.) Die Germanen also waren Bauern, die sich selber verwalteten. Nur in Kriegszeiten wählten sie einen Herzog als Führer, der wie sie Bauer war und nach Beendigung des Kriegszustandes wieder in den Stand der Gleichberechtigung mit anderen Bauern zurücktrat. Kriegsgefangene bildeten damals den Stand der „Unfreien". So setzt die älteste Geschichte Deutschlands bereits mit der Zweiteilung ein. Bald sollte sich das Bild ändern, indem dem Bauernstand ein Kriegerstand (bestehend aus dem König und den Grundherren) gegenübertrat. Jetzt zogen die Grundherren im Dienst des Königs mit einem aus den „Unfreien" gebildeten Heer in den Krieg, der Bauer aber blieb daheim und bestellte sein Feld. Dafür, daß die Grundherren den Bauern den Kriegsdienst abnahmen, mußten sie den Herren allerlei Gegendienste leisten, für sie arbeiten, den Zehnten abgeben usw. Diese Lasten wurden immer drückender, und so sank der Bauer allmählich in den Stand des Unedlen, des Verachteten, er wurde „leibeigen". Der ursprünglich „Unfreie" dagegen erhob sich sozial als kriegstüchtiger Mann und bildete später mit dem Adel zusammen den Ritterstand. Als im Jahre 1807 die Leibeigenschaft der Bauern endgültig aufgehoben wurde, trat zugleich mit der Entlastung des Bauernstandes eine neue Art der Unterdrückung in den Vordergrund, in Form des Fabrikarbeiters oder des Proletariers. Auch diese Form des äußeren Elends hat einem moderneren Leiden Platz gemacht: dem Leiden der Arbeitslosigkeit.

Diese Skizze hat besonders den Zustand der Nicht-Edlen angedeutet, der wie ein mächtiger, anfangsloser Strom aus Schmerz, Tränen und Blut bestehend die Geschichte der Menschheit durchzieht. Dieser Strom düngt den Boden, auf dem die sogenannten „Glücklichen" gedeihen.

Genügt diese Erwägung nicht dem Einsichtsvollen zur Abwendung von den Lüsten, zum Ekel an weltlichen Dingen, an Reichtum, Herrschaft, Macht? — Doch ist mit einer leidenschaftlichen Verurteilung der Übelstände wenig geholfen. Eine leidenschaftslose Betrachtung ihrer Ursache kann allein helfen.

Diese Ursache liegt in der Begehrlichkeit des Menschen, in seiner Sucht, mehr zu haben als andere.

Eine gläubige Bekannte sagte mir kürzlich in vollem Ernst, daß nicht Gott, sondern der Teufel die Welt regiere. Ganz unrecht hat sie nicht. Wir Buddhisten nennen diesen Teufel Sucht, Habgier, Begehrlichkeit, oder alles zusammenfassend: Lebensdurst — dieser Teufel nistet im menschlichen Herzen und führt von dort aus die Zügel des Weltgeschehens. Dieses ist aber wichtig festzustellen: er nistet nicht nur in den üppigen Wohnungen der Reichen und Mächtigen, er nistet ebenso gern in den Hütten der Armen, man findet ihn hier sogar viel häufiger, da es weit mehr Hütten gibt als Paläste. So wie der geschlechtliche Vorgang einen fordert, der handelt, und einen, der sich behandeln läßt, und beide das Feuer der Liebe treibt, ebenso fordern die schroffen Gegensätze Edel und Unedel, Herrscher und Beherrschte das Handeln der einen und Sich-Behandelnlassen der anderen, und beide treibt das Feuer der Begierde.

Für den unbelehrten Weltmenschen ist ein Herauskommen aus diesem Elend des Samsara nicht möglich. Er kennt ja das Leiden nicht, das in der Begehrlichkeit wurzelt, wie sollte er einen Ausweg wissen?

Anders steht es für den Buddhisten. Auch er braucht die Worte edel und nicht-edel, vom Buddha belehrt, braucht er sie aber im wirklichen Sinne. — Der Ausdruck ariyasāvaka = der edle Hörer ist eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen der Texte für den buddhistischen Laienanhänger. Edel bedeutet hier nichts durch Geburt oder äußere Umstände Gegebenes, edel ist hier der Zustand des Menschen, der danach strebt, besser zu werden.

Ob ein Mensch nun Vorzüge besitzt wie hohe Herkunft, Gelehrsamkeit, Reichtum, hohe Sittlichkeit oder irgend etwas anderes, er überhebt sich nicht noch schätzt er andere darum gering. Fleißig übt er das Denken des guten Menschen. „Sicherlich nicht durch hohe Herkunft (durch Gelehrsamkeit oder sonst einen äußeren Vorzug) kommen Gierigkeiten zum Aufhören, kommen Gehässigkeiten zum Aufhören, kommen Verblendungen zum Aufhören. Wenn einer auch nicht aus einer hohen Familie hinausgezogen ist und er lebt ganz der Lehre entsprechend, er lebt in schicklicher Weise, er wandelt der Lehre gemäß, so ist der da verehrungswürdig, so ist der da preiswürdig“ (Majjh. 113). Oder ob ein Mensch der Vorzüge ermangelt, die er bei anderen findet, er wird darum nicht neidisch werden. Er weiß, daß die Wesen

ihrem Wirken entsprechend ins Leben treten. Der Erhabene hat verkündet: „Eigner ihres Wirkens, Erben ihres Wirkens sind diese Wesen, sie haben Wirken als Schoß, Wirken als Ursprung, Wirken als Zuflucht. Das Wirken ist es, das die Wesen in hoch und niedrig einteilt" (Majjh. 135).

Aus dem Gesagten ist es wohl klar geworden, daß es uns nicht ansteht, um Vorzüglichkeit im weltlichen Sinn zu eifern, es dagegen aber unsere vornehmste Pflicht ist, uns als ariyasāvako, als edler Schüler des Buddha zu erweisen. Was unsere äußeren Umstände betrifft, so ist immer eine gute Mittelstraße zwischen Reichtum und Armut, zwischen Herrschaft über andere und Beherrschtwerden von anderen das beste. Und hier möchte ich behaupten, daß man unter den Buddhisten zwar noch weniger reiche und mächtige Leute finden wird als unter anderen Menschen, aber auch weniger ausgesprochen Arme und solche, die sich von anderen als Werkzeug brauchen lassen. Das harmonische wirklichkeitsgemäße Denken wird auch Ordnung und Harmonie in die Lebensweise bringen, und diese bietet wieder den besten Schutz gegenüber äußeren Gefahren.

Ach wäre doch unser Vertrauen zum Buddha so groß, daß wir es einsehen und verwirklichen könnten:

„Das Glück der irdischen Lüste
Und auch das himmlische Glück,
Sie machen nicht den sechzehnten Teil aus
Des Glückes dessen, dem die Triebe versiegt sind."

(Udāna 11.)

Das Geheimnis des Glückes ist ja das Verzichtenkönnen: Verzicht auf Anwendung von Gewalt, Verzicht auf Verurteilung anderer, Verzicht oder möglichste Zurückhaltung in allen weltlichen Angelegenheiten, Nachsicht und Wohlwollen zu allen Wesen. Denn es heißt Udāna 12:

„Wer gegen andere gewaltsam vorgeht
Und später nach eigenem Glück verlangt,
Nicht findet er dies Glück.
Wer der Gewaltsamkeit sich enthält
Zu allen nach Glück verlangenden Wesen
Und später nach eigenem Glück verlangt,
Wohl findet er dies Glück."

Wer solches übt, der fragt nicht nach hoch und niedrig, nach edel und nicht-edel. Er denkt und handelt, wie es ihm als einem Buddhaschüler zukommt, denn so arbeitet er an seinem eigenen Glück.

L. v. M.

Unsere Stellung zur Pflanze

Nach der Buddhalehre gibt es fünf große Bereiche, in denen sich unser Dasein abspielen kann, und wohin sich das Wirken des einzelnen aus sich selber heraus im Augenblick des Sterbens richtet: Höllenreich, Tierreich, Gespensterreich, Menschenreich und die Himmels- oder Götterwelten. Die drei ersten Bereiche werden gemeinsam auch als „Abweg“ (apāya) bezeichnet. Sie sind einzig oder doch vorwiegend schmerzvoll. Demgegenüber werden die Himmelswelten einzig glücklich genannt, weil in ihnen nur angenehme Empfindungen herrschen — mit dem einen Vorbehalt, auf den wir gleich zu sprechen kommen. Die buddhistischen Texte erwähnen gewisse himmlische oder Götterwesen, die sogenannten Subhakinnagötter, die so von Glücksgefühl durchtränkt sind, daß sie von Zeit zu Zeit in den Ausruf ausbrechen: „O dieses Glück, o dieses Glück!“ Freilich wird dieses Glück auch in den Himmelswelten getrübt durch die Vergänglichkeit alles Lebens, die auch vor den höchsten Götterwelten nicht Halt macht. Auch die erhabensten und feinsten Götterwesen müssen einmal ihren himmlischen Aufenthalt verlassen, wenn das Wirken, das sie dorthin führte, sich ausgewirkt hat. Sind sie während ihres Lebens in der himmlischen Welt nicht achtsam genug gewesen und haben dem Lebensdurst endgültig ein Ende gemacht — und das wird meist nicht der Fall sein —, dann sinken sie wieder herab in schmerzenreiche Daseinsformen. Auch die Himmelswelten bieten also keine Sicherheit, und deshalb sind auch sie im tiefsten Grunde unbefriedigend, leidvoll wie alles Leben.

Zwischen den Abwegen und den Himmelswelten steht das Menschenreich. Hier sind Glück und Leid im gefühlsmäßigen Sinne gemischt, so daß es vom Standpunkt des bloßen Gefühls sozusagen Geschmacksache ist, ob man mehr das eine oder das andere betont, zum Optimisten oder zum Pessimisten wird. Unvoreingenommene Betrachtung wird aber immer zu dem Ergebnis führen, daß, wie der Buddha sagt, „das Leiden überwiegt“. Damit wird der Buddhist aber nicht zum Pessimisten, sondern seine Einsicht schafft ihm die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Leiden, zu dem das Leben hier durch seine restlose Vergänglichkeit selber wird, zu überwinden in der Überwindung des eigenen Lebensdurstes. Auf diese Weise gelangt er zugleich über

die rein gefühlsmäßigen Standpunkte des Optimismus und Pessimismus hinaus.

Die Frage liegt nahe: warum sollen sich die Möglichkeiten des Lebens in diesen fünf Bereichen erschöpfen? Sind nicht z. B. auch die Pflanzen Lebewesen und daher auch Möglichkeit für die Wiedergeburt? Auch die Pflanze wächst; sie nimmt Nahrung auf, indem sie mit den Wurzeln die im Wasser gelösten Salze aus der Erde aufsaugt und mit den Blättern die Kohlensäure aus der Luft einzieht; nach der Assimilation der aufgenommenen Nahrungsstoffe scheidet sie dafür Sauerstoff aus. Außerdem hat sie eine Atmung, bei der sie wie Mensch und Tier Sauerstoff einatmet und Kohlensäure ausatmet. Sie hat also einen richtigen „Stoffwechsel", und manche moderne Naturforscher wollen sogar eine Art Herz bei ihr festgestellt haben. Wir sehen es der Pflanze an, wenn sie gedeiht und wenn sie nicht gedeiht — man möchte sagen: wenn sie sich wohl fühlt oder nicht wohl fühlt. Jeder, der mit Pflanzen umgeht, weiß, daß sie bei achtsamer Pflege besser gedeihen als bei oberflächlicher. Kurz, die Pflanze zeigt viele Eigenschaften von denen, die wir auch bei Mensch und Tier kennen. Nur in einem Punkte unterscheidet sie sich äußerlich wesentlich von diesen: sie kann sich nicht vom Orte bewegen. Ihre Eigenbewegung ist auf den Ort beschränkt, an dem sie einmal steht, und ist, wie wir sagen, rein vegetativ, d. h. es ist die Bewegung, die sich als Wachstum darstellt, und die man nur bei genauer Beobachtung, unter Umständen unter Zuhilfenahme von sehr empfindlichen Meßapparaten, feststellen kann, sozusagen nur mit der Zeitlupe.

In der Unfähigkeit, sich vom Orte zu bewegen, zeigt die Pflanze nun wiederum Übereinstimmung mit dem Mineralreich. Wir sind gewöhnt, Mensch, Tier und Pflanze „organisch" zu nennen, zum Unterschied von den Mineralien, die wir als „anorganisch" bezeichnen. Wir müssen uns aber dessen bewußt sein, daß solche begrifflichen „Definitionen" (Um-grenzungen) nur gewissen konventionellen Wert haben, d. h. Wert nur, um uns so weit zu verständigen, wie die Fragen des praktischen Lebens es erfordern. Ein wirklicher Erkenntniswert liegt in dieser begrifflichen Einteilung nicht. Wenn wir nämlich näher zusehen, dann finden wir, daß es zwischen organisch und anorganisch so wenig feste Grenzen gibt wie zwischen den einzelnen Gruppen und Formen dieser beiden großen Gebiete. Auch zwischen Mensch und Tier gibt es heute noch Übergangsformen, worüber

wir ein andermal sprechen werden. Ebenso wenig wie dort gibt es eine scharfe Trennung zwischen dem, was wir Tier nennen, und dem, was wir als Pflanze bezeichnen. Das ist besonders bei den mikroskopisch kleinen Organismen festzustellen (Protozoen, Bazillen, Bakterien, Kokken, Spirochäten usw.), die man teils zu den Pflanzen (als sogenannte Spaltpilze) rechnet, teils zu den Tieren. Wir kennen aber auch größere Übergangsformen zwischen Pflanze und Tier, die wir geradezu Pflanzentiere nennen, wie die Seenelken, Korallen, Meerschwämme usw., und die ihrer äußeren Form nach tatsächlich viel mehr Pflanze sind als Tier, die aber doch so viel Eigenbewegung haben, daß sie als Tier angesehen werden müssen.

Nach der Seite der Mineralien hin haben wir ebenfalls Übergangsformen von der Pflanze her in gewissen Kakteen, die man eher für einen Stein als für eine Pflanze ansehen würde, und die doch „organisch", stoffwechselnd sind wie die Pflanze.

Hiermit soll nicht gesagt sein, daß die Unterscheidung in „organisch" und „anorganisch" überhaupt keine Berechtigung hätte. Der Unterschied ist sehr wohl da, doch kommt es jetzt für uns nicht weiter darauf an. Worauf wir hier nur hinweisen wollen, das ist die Tatsache, daß es nirgends feste Grenzen gibt.

Das Weltgeschehen zeigt eben nur unterbrechungslose Übergänge, und es ist ein vergebliches Unterfangen, hier mit Begriffen feste Grenzen setzen zu wollen. So sind denn auch unsere Versuche, uns über die praktischen Fragen des Lebens durch solche begrifflichen Umgrenzungen zu verständigen, ein sehr mangelhafter Notbehelf, der oft genug das Gegenteil der Absicht zum Ergebnis hat. Wenn wir das bedenken, werden wir wohl an der Großartigkeit, mit der unsere Begriffe auftreten, stutzig werden, und damit würden wir dann die erste Voraussetzung für eine wirklichkeitsgemäße Einsicht schaffen, wie sie uns der Buddha gibt.

Nehmen wir die Begriffe Mensch, Tier, Pflanze mit dem Vorbehalt, der sich hieraus ergibt, so ist ein wesentlicher innerer Unterschied zwischen Tier und Mensch einerseits, und Pflanze anderseits vorhanden, ein Unterschied, der mit dem äußeren der Bewegungsfreiheit oder -unfreiheit offenbar zusammenhängt. Tier und Mensch haben Gefühle, d. h. freudige und leidige Empfindungen; sie haben ferner mehr oder weniger differenzierte Wahrnehmungen. Höher organisierte Tiere entwickeln vielleicht auch Begriffe wie der Mensch, und bei diesem geht die innere Differenzierung bis zum „bewußten" Wissen von sich selber,

dem Bewußtsein im engeren Sinne. Wer eine Pflanze unvoreingenommen betrachtet, wird ihr derartige Fähigkeiten nicht zusprechen können. Gewiß gibt es auch Menschen, die von sich aus auf die Pflanze schließen und ihr eine gewisse Art von Gefühlen, von Freude und Schmerz zuerkennen wollen. Doch das sind Übertreibungen, die bei nüchterner Betrachtung und Überlegung nicht standhalten. Man muß bedenken, daß es viele Möglichkeiten im Weltgeschehen gibt. Wenn die Pflanze auch ein Stoffwechsel- und Ernährungsvorgang ist, so braucht sich deshalb noch keine weitere innere Differenzierung bei ihr zu vollziehen. In buddhistischer Ausdrucksweise würde dann die Pflanze von den fünf „Greifegruppen", die wir bei uns feststellen können: Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffsbildungen und Bewußtsein, nur die erste, die „Form" haben.

Ob wir einen solchen Ernährungsvorgang noch mit unter den Begriff Leben fassen, das hängt nicht von dem Begriff Leben als solchem ab, sondern davon, was wir unter diesem Begriff verstehen. Der Begriff Leben sagt an sich ebenso wenig wie irgendein anderer, sondern es kommt allein darauf an, was wir in ihn für einen Sinn hineinlegen. Daß auch im alten Indien zu des Buddha Zeiten die Auffassung hierüber geschwankt hat, zeigen einige Stellen aus den buddhistischen Texten. Im Mahāvagga, einem Teil des Vinaya-Pitaka, der die Vorschriften für das Mönchsleben enthält, finden wir folgende Stelle:

„. . . Zu jener Zeit hatten die sechs Baggiya-Mönche in dem Gedanken: ‚Holzpantoffel hat der Erhabene verworfen', junge Palmen abgeschnitten und trugen nun Sandalen, (die sie) aus den Palmblättern (angefertigt hatten); die abgeschnittenen jungen Palmen aber vertrockneten. Die Leute wurden darüber unwillig, ärgerlich und verdrossen (und sagten): ‚Wie können die Asketen, die dem Sakyasohne folgen, junge Palmen abschneiden und Sandalen tragen, die sie aus den Palmblättern angefertigt haben; die abgeschnittenen jungen Palmen aber vertrocknen? Die Asketen des Sakyasohnes schädigen ja Leben, das mit einer Anlage (ek-indriyam) *) (begabt ist).' Und es hörten die Mönche, wie die Leute darüber unwillig, ärgerlich und verdrossen waren. Sie berichteten dem Erhabenen darauf die Sache (und dieser sagte): ‚Ist es wahr, daß die sechs Baggiya-Mönche das getan

---

*) Wie uns Reverend Ananda in einem Gespräch mitteilte, ist dies die Auffassung der Jainas.

haben?' — ‚Ja, o Herr, es ist wahr.' Da tadelte der Buddha, der Erhabene sehr: ‚Wie können, ihr Mönche, diese törichten Menschen junge Palmen abschneiden und Sandalen tragen, die sie aus den Palmblättern angefertigt haben; die abgeschnittenen jungen Palmen aber vertrocknen? Als Lebewesen, ihr Mönche, betrachten die Menschen den Baum. Das, ihr Mönche, dient nicht dazu, Vertrauenslose mit Vertrauen zu erfüllen oder die, die Vertrauen haben, darin zu bestärken' . . ." Worauf die Vorschrift folgt, keine Sandalen aus Palmblättern mehr zu tragen (Mahāv. V, 7).

Der Buddha sagt hier nichts weiter darüber, ob es richtig ist, wenn die Menschen den Baum als Lebewesen betrachten. Aus dem Zusammenhang kann man nur schließen, daß er selber nicht dieser Meinung ist. Der Buddha verbietet das Tragen von Sandalen aus Palmblättern nicht deswegen, weil das Abschneiden der Palmbäume eine Schädigung von Lebewesen wäre, sondern um nicht das Vertrauen der Laien-Anhänger zu erschüttern. Das geht auch aus einer anderen Stelle hervor, auf die uns Schwester Upalavanna aus Ceylon hinwies. Da hatten einige Mönche bei einem Neubau Bäume fällen lassen, worüber sich die Menschen in gleicher Weise beschwerten. Auch hier tadelt der Buddha das Vorgehen der Mönche und untersagt das Zerstören von Pflanzenwuchs, um die Laienanhänger nicht irre zu machen.

An einer anderen Stelle, im Vasetthasutta des Suttanipāta, werden dagegen Gras und Bäume ausdrücklich als Lebewesen bezeichnet, und gerade das Suttanipāta gehört zu den ältesten Teilen des buddhistischen Kanons. In diesem Sutta wird berichtet, wie zwei junge Brahmanen, Vasettha und Baradvāja, darüber diskutieren, auf welche Weise man Brahmane wird. Baradvāja sagt: Wenn man die richtige Abstammung von Vater- und Mutterseite her hat, dann ist man Brahmane. Vasettha dagegen sagt: Brahmane ist man dadurch, daß man tugendhaft lebt und gute Werke tut. Da sie sich nicht einigen können, begeben sie sich zum Erhabenen und bitten um Belehrung. Der Buddha antwortet dem Sinne nach: Es gibt sehr viele Lebewesen: Pflanzen, Tiere verschiedenster Art und Menschen. Die ersten unterscheiden sich schon äußerlich deutlich durch ihre Abstammung. Die Menschen dagegen tragen keine solche äußere Unterscheidung Man unterscheidet sie nur nach ihrer Tätigkeit, ihren Berufen als Landmann, Schmied, Schlosser, Maurer, Kaufmann, Diener,

Räuber, Krieger, König, Opferer (d. h. einer, der die Opferzeremonien versieht) usw. Brahmane im wahren Sinne des Wortes (das von Brahma, das „Glänzende, Lichte, Reine“ herstammt) ist nur d e r Mensch, der allen Lebensdurst überwunden hat und von allem Hängen am Leben frei geworden ist; nicht aber macht die Abstammung den Brahmanen.

Die Verse, mit denen hier die Antwort des Buddha beginnt, lauten in der Übersetzung:

„Ich will euch, Vasettha, der Reihe nach genau die Lebewesen erklären, entsprechend ihren Arten, die mannigfach sind.

„Erkennet das Gras und die Bäume (als Lebewesen), wenn diese selber sich auch nicht (als solche) erkennen. Sie tragen die Kennzeichen des Lebens (wörtlich der Geburt), und ihre Arten sind mannigfach.“

Die Stelle ist von den Übersetzern verschieden wiedergegeben worden; es würde uns jedoch zu weit führen, hierauf jetzt weiter einzugehen. Mit der Übersetzung, die wir hier geben, würde sich der scheinbare Widerspruch lösen, der darin liegt, daß hier einerseits die Pflanze als Lebewesen bezeichnet wird, während der Buddha anderseits das Pflanzenreich in die Möglichkeit der Wiedergeburt nicht mit einschließt.

Warum soll aber die Wiedergeburt im Pflanzenreich nicht möglich sein? Darauf ist zu antworten: Wie weit die Möglichkeiten für unsere Wiedergeburt gehen, das läßt sich nicht rein begrifflich festlegen, sondern wie alle Wirklichkeit erlebt sich das von Fall zu Fall. Wie auch ein Licht nicht unbegrenzt weit leuchtet, sondern nur so weit, wie seine Leuchtkraft reicht; und wie weit diese reicht, das läßt sich nicht begrifflich festlegen, sondern das „erleuchtet“ sich, wenn ich so sagen soll, von Fall zu Fall. Ebenso reicht auch unser Wirken nicht in alle Möglichkeiten des Weltgeschehens hinein. Wirken, wie wir es als Menschen erleben, hat eine gewisse Schwingungsbreite nach oben wie nach unten und erschöpft sich in dem, was der Buddha als die sattāvāsā, die Aufenthalte der Wesen bezeichnet. Diese gehen in den fünf großen Bereichen, von denen wir anfangs sprachen, auf. Aus eigenem Wissen können wir einstweilen nichts Näheres darüber sagen. Wir müssen uns mit der Belehrung begnügen, die uns der Buddha gibt. Je mehr wir darüber nachdenken, indem wir unser Denken darauf ruhen lassen, um so mehr wird es uns einleuchten, daß es so ist. Wir haben der Pflanze gegenüber eine andere Stellung als gegenüber dem Tier und dem Menschen.

Tier und Mensch stehen uns näher, sie sind „aufregender" für uns als die Pflanzen. Wir müssen uns davor hüten, in die Pflanze mehr hineinzulegen, als wirklich darin ist und ihr Fähigkeiten zuzuschreiben, die wir unserem eigenen Erleben entnehmen. Gewiß verhält sich die Pflanze ähnlich wie Mensch und Tier. Sie schließt ihre Blüten in der kühlen Witterung und öffnet sie bei Sonnenlicht, dem sie sich zuwendet (von Ausnahmen natürlich abgesehen). Aber es geht doch zu weit, etwa zu sagen: die Pflanze freut sich und ist dankbar, wenn sie gute Nahrung bekommt, oder sie ärgert sich und hat Schmerzen, wenn die Sonne sie ausdörrt, der Frost sie angreift usw. Diese inneren Unterscheidungen gehen der Pflanze offenbar ab. Und darin wird auch der Grund liegen, weshalb die Pflanze nicht mehr zu den Möglichkeiten der Wiedergeburt gehört, denen wir ausgesetzt sind, so lange unser Lebensdurst noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Alle Wiedergeburtsmöglichkeiten, so ungeheuer verschieden sie auch sein können, stimmen darin überein, daß in ihnen nicht nur Wirken wirkt, wie es z. B. auch im Stein und in der Flamme der Fall ist, sondern daß Wirken (als Bewußtsein im weiteren Sinne) sich in sich differenziert bis zum mehr oder weniger klaren Wissen von sich, dem Wirken selber, und der Außenwelt. Der Grad der Differenzierung mag bei vielen dieser Lebensformen sehr gering sein — auch beim Menschen schwindet ja das Wissen von sich selber im Tiefschlaf ganz, und im Traumzustand ist es anders als im Tagesbewußtsein, dem Bewußtsein im engeren Sinne —; dennoch bleibt in jedem Tier noch der Funke, der je nach den Umständen zur hellen Flamme werden kann, wie wir als Menschen es an uns erleben. Und erst mit dem Bewußtsein wird das Wirken zum L e i d e n , das sich am tiefsten im Erlebnis der Vergänglichkeit zeigt. Mit diesem Erlebnis taucht dann auch die Erlösungsmöglichkeit auf durch das Zuruhekommen der Triebkraft des Lebens, eben des Bewußtseins, das sich in den Regungen des Lebensdurstes geltend macht.

Wo kein Leiden erlebt wird, weil keine geistige Differenzierung, kein Bewußtsein vorhanden ist, da ist Erlösung weder möglich noch notwendig. So wenigstens scheint mir die Sache zu liegen.

Gewiß ist es möglich, der Pflanze in der Phantasie ähnliche Eigenschaften beizulegen, wie sie Tier und Mensch haben. Der Mench kann mit seiner Einbildungskraft alles. Er kann in der

Phantasie sogar den Stein zum Lebewesen machen. Es fragt sich nur: entspricht das der Wirklichkeit? Die Entscheidung darüber ist nicht immer leicht. Sie erfordert jedenfalls Unvoreingenommenheit und Leidenschaftslosigkeit. Je mehr man sich selber richtig beobachten und verhalten lernt, um so mehr wird man auch die Außenwelt richtig beurteilen können.

Im übrigen ist die erörterte Frage nicht so beschaffen, daß von ihrer Beantwortung Wesentliches für uns abhinge. Denn unsere Aufgabe ist nicht, alle Wiedergeburtsmöglichkeiten zu durchwandern — das haben wir seit Anfangslosigkeit getan, ohne je befriedigt zu werden —, sondern unsere Aufgabe ist, durch Übung in Selbstzucht und Sammlung die Regungen von Lust, Haß und Wahn in uns, wozu schließlich auch das Spekulieren über die Möglichkeiten der Wiedergeburt gehört, zu überwinden und frei zu werden von Geburt, Altern und Sterben. Da die Frage aber einmal aufgetaucht ist, muß man sich darüber klar zu werden suchen, so gut es geht, um sie damit abzutun.

Von praktischer Bedeutung ist die Stellung zur Pflanze insofern, als sie uns zur Nahrung dient. Der Unterschied zwischen Tier und Pflanze in Bezug auf die Leidensfähigkeit bringt es mit sich, daß wir unsere stoffliche Nahrung unbedenklich aus dem Pflanzenreich nehmen können, während wir das Tier schonen müssen. Es ist die erste und wichtigste Übung buddhistischen Denkens: Kein Lebewesen des Lebens zu berauben. Daß hier unter Lebewesen nicht die Pflanze zu verstehen ist, darüber habe ich keinen Zweifel. Wollte man so weit gehen, auch die Pflanze darunter mitzubegreifen, so müßte man verhungern und würde gerade dadurch sich die Möglichkeit abschneiden, den Lebensdurst zu überwinden. Zwar schrieb uns vor einiger Zeit jemand zu dieser Frage: Man könnte von Früchten leben, ohne die Samenkörner zu zerstören; dann brauchte man die Pflanze selbst nicht zu töten. Doch das sind müßige Spekulationen, die praktisch zu keinem Ergebnis führen. Im Grunde sind sie nur ein Vorwand, die wichtigste Aufgabe von sich fernzuhalten. Hüten wir uns deshalb davor und streben wir unserer Aufgabe nach, die auch so noch schwer genug ist.

Mögen wir unsere Kraft in der rechten Weise anstrengen!

K. F.

Noch ein Beitrag zum Thema „Kunst"

Es gab Kulturepochen, die ihr künstlerisches Schaffen ausschließlich in den Dienst der Religion stellten. Man kann auch sagen: Die Religionen bedienten sich künstlerischer Ausdrucksformen. Die Bibel ist in Versen geschrieben, die Suttas zeigen eine Bindung der Rede nach gewissen Gesetzen; ebenso die Lobeshymnen, die Lieder der Mönche und Nonnen; Kirchen und Tempel, Grabmale und Gedenkstätten aller Religionen haben ihren Stil. Die Musik im Choral, im Glockengeläute und Trommelruf hat ihre Aufgabe, und die dramatische Kunst zeigt sich im Passionsspiel, von dem das weltliche Drama in seinen edelsten Formen noch Spuren aufweist.

In seinem Aufsatz über die Lüge (im Buch gleichen Titels von Lipmann und Plaut) rechnet Dr. Dahlke die Kunst mit unter die Lügen. — In seinem Werk: Der Buddhismus, seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit, schreibt er S. 131: „Der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von Worten und Zeichen, die die Wirklichkeit ihm gibt. Den künstlerisch veranlagten Menschen möchte ich den nennen, der vor allem auf Berührungsnahrung eingestellt ist ..." Worte und Zeichen, die die Wirklichkeit, das Wirken des Menschen wiedergeben, werden Kunst, wenn sie einem Sinn die bildliche Darstellung geben. Aus ihr will der Lernende die Wahrheit schöpfen, sich belehren lassen, in ihr will der Geber ein Bild seines Sinnes, seine Überzeugung offenbaren. So ist die Aufgabe der Kunst die Mitteilung eines Sinnes, einer verborgenen, vom Künstler erkannten Weisheit. Seine Schöpfung kann reine Fiktion, Phantasie sein; wenn s i e als Wahrheit gelten will, würde sie damit zur Lüge. Innenleben kann aber auch Wirklichkeitserkennen sein, und dieses gegeben in einem Zeichen oder Wortvergleich ist dann das Sinnbild der Wahrheit, der Wirklichkeit.

Das Urbild gläubigen Bekennens zum Transzendenten ist die Gebärde der gefaltet emporgehobenen Hände zum Jenseits, — im Gebet. — Der gotische Bogen, aus dem Kirchen gleichsam emporwachsen, ist nichts als dieses immer wiederholte Bild des Bekennersinnes, die immer wiederholte Darstellung der Selbstfesselung und Hingabe im Glauben. Sicherlich ist es kein Zufall, wenn Choral und Glockengeläute eine Gemütsstimmung erzeugen, die der beim Anblick eines gotischen Kirchenschiffes durchaus ähnelt. Sie sind

ja Sinnbilder aus dem gleichen Sinn geschaffen. Des Passionsspieles letzter Zweck ist nichts anderes als dem Vorgang der Hingebung Ausdruck zu verleihen in dramatischer Gestaltung. Die gewaltige Wortkunst, in der Menschen und ganze Völker des Ewigen Ehre rühmen, führt diesen großen Reigen des Glaubensbekenntnisses an. — Psalmen Davids! —

Die Kunst des Gläubigen erschöpft sich in der Darstellung seiner, des Glaubens selbst. Den Glaubensgegenstand, das Transzendente kann niemand darstellen. Man kann nur darauf hinweisen. Es ist für den Gläubigen jenes letzte Etwas, an dem seine Kunst scheitern muß, denn, was immer er auch darzustellen versucht, er wird stets nur eine Umschreibung seines Gegenstandes geben. In diesem Ringen mit dem Problem, das Letzte, an sich Unfaßliche erfassen zu wollen, kommt die Kunst zur Erschöpfung. Hier geben alle Künste ihre letzten Möglichkeiten und schwingen hinüber und herüber in alle Gegensätze, bald im Überreichtum von Sinnbildlichkeit bis in die kleinste Einzelheit ausgeführt, bald in einer einzigen großen Linie, einem einzigen Ton oder Wort sich erschöpfend, nie befriedigt vom eigenen Schaffen, nie Meister und Herr ihrer Aufgabe. Die Tragödie ist des Glaubens, des Nichtwissens furchtbar wahrer Ausdruck. Tragisch steht alle große Kunst des Glaubens selber da: Das Bild des Leidens, das von sich selber weiß! Es ist das Schicksal des Künstlers, daß er das Unmögliche wollen muß, daß sein frommes Glauben an das Jenseits ihm seines Wirkens Ziel ewig unerreichbar macht. Er selber geht zugrunde am Kreuz von Golgatha, das er bekennt.

Was hat die Kunst des Buddhismus dagegenzusetzen? In ihrer Architektur finden wir gemäß dem Sinn der Verinnerung, den sie vertritt, den Felsentempel, hineingehauen in die Höhlung des Steins. Ihre Gedenkmale stellen Kolosse dar, die Bewegung ist angehalten, die Bogen nach innen geöffnet; gesenkte Augenlider, ein geschlossener Mund, aneinandergelegte Daumenspitzen, wo der Pulsschlag sich selber fühlt, sind die Zeichen der Sprache der Verinnerung. Könnte man die gläubige Kunst eine exzentrische nennen, die buddhistische ist konzentrisch. Ihr Sinnbild ist „das Rad der Lehre". Nach außen umgrenzt, weisen alle Strahlen ins Innere. Vollendet in sich: mag es sich drehen oder nicht, es weist keinen Fortschritt, kein Streben nach außen auf, es bleibt gleich in seiner Erscheinung, wie immer es sich dreht. Bewegung und Ruhe zeigen sich gleichermaßen vollkommen. Das

Rad ist vollendeter noch in seiner Form als die Kugel. Es ist offen, klar, durchsichtig wie die Lehre ohne Geheimnis. Darum ist es das würdigste Sinnbild der klaren Lehre von der Erlösung aus dem Leiden in der Einkehr des Menschen bei sich selber.

Der Vorgang seiner Entwicklung, die Beschäftigung mit der Lehre erlaubt dem Buddhisten künstlerische Betätigung, Darstellung seines Denkens im Bilde. Aber frei von Dünkel wie Schöpferdrang schließt sich jeder schaffende Künstler an die Überlieferung an. Zu Künstlerruhm und Eitelkeit kann es dabei nicht kommen. Und die Tragik hat ihre Ablösung gefunden in der Lehre von der Erlösung aus dem Leiden. Die Wiedergeburtengeschichten, die Jatakas, meistern die Tragik und geben die Erlösung von ihr. Hier ringt der Mensch nicht mit dem Problem und endet in Selbstfesselung seines Denkens. Hier trägt er die Wirkungen seines Tuns, die vergänglichen Wirkungen. Das gibt dieser Kunst jenen Schimmer des Reinen und Wahrhaftigen, das gibt dem Beschauer, dem Hörer die Befriedigung, den Eindruck kosmischer Gerechtigkeit.

Der Mensch endlich, der der Vollendung zueilt, bedarf der Kunst weniger und weniger.

Die Lehrreden selber weisen keinen Ausdruck schöpferischer Schwungkraft mehr auf. Ihre Form drückt jene Bändigung des Denkens aus, die diese Lehre selber fordert. Man staunt über die Gehaltenheit, die gepflegte Langsamkeit des Denkvorganges in den Suttas. Wer von uns ist fähig, dieses Tempo klar bewußt, aufmerksam mitzumachen? Wer von uns ist solcher Selbstbeherrschung seines Gedankenlebens fähig? Ist es uns nicht, als müßten wir bei diesen langsamen Schritten immer wieder abgleiten vom schmalen Grat, auf dem die Rede vorwärts schreitet!

Wenn wir damit den Vers, die Strophe westlicher Dichtung vergleichen, die in gedrängtester Form Gedanken aneinanderreiht und unsern Geist gleichermaßen bindet und stützt, die uns das Folgen durch ihren Rhythmus erleichtert, dann erkennen wir, daß diese letztere Dichtung die Kunst schöpferischer Lebenstat ist, noch vorhanden im „Pfad der Lehre" in den „Liedern der Mönche und Nonnen", daß die Lehrrede aber frei davon auch in ihrer Form Ausdruck ihrer selbst ist.

Damit kommen wir auf die Dahlke'schen Übersetzungen! Dr. Dahlke hatte ein ausgeprägtes Gefühl für Wort und Satzbildung. Die Wirklichkeit seiner Worte ist noch nirgends übertroffen worden, sie wirken das, was sie wirken sollen; sie geben

den „wirklichen“ Sinn und stellen zugleich sein Sinnbild dar. Welche Größe des Denkens spricht aus Dahlkes Begriffen: „Wirklichkeit, Selbstlosigkeit, Begriff, Tatsache, Geistform, Werdesein“ u. a.! Höher als die Kunst, die im Bilde einen Sinn birgt, steht die Fähigkeit, mit dem Wort den Sinn zu treffen, daß das Wortbild dem Sinn entspricht in seiner Dynamik, seinem Werdesein.

Das, was der Mensch schöpft, ist seine Wirklichkeit und wäre es Kunst, Phantasie, Fehler, Irrtum, Fiktion; wenn er aber frei wird von Phantasie und Fehl, dann schafft er wirkliche Wirklichkeit! Dann bedarf er des Ausdrucks „Kunst“ nicht mehr. Sie ist gemeistert von einem, der mehr war als sie. Kunst ist ein Geschenk, eine Gabe! Aber: „Siegreich über alle Gaben ist der Lehre Gabe!“ M. L.

Ist Töten unter irgendwelchen Umständen gerechtfertigt?

Den folgenden Artikel von Ariya-Dhamma ~~entnehmen wir dem~~ British Buddhist, Augustheft 1933.

Dies ist eine Frage, die heutzutage manche guten Leute zu beunruhigen scheint. Ich sage: heutzutage, weil ich keinem einzigen Beispiel, im Text oder im Kommentar, begegnet bin, bei dem sich eine solche Schwierigkeit den Alten dargeboten hätte. Diese zweischneidige Frage ist selbst dem kritischen Scharfsinn des Königs Milinda entgangen. Die Jataka-Erzählungen erwähnen, wenn ich nicht irre, nicht ein einziges Beispiel von „gerechtfertigtem“ Töten.

Das Gebot des Alten Testaments „Du sollst nicht töten“, läßt keinen Zweifel aufkommen, wenn man sich an den Wortlaut hält. Aber Theologen und Kommentatoren haben es so erklärt, daß sie das Verbot auf menschliche Wesen beschränkten. Ja, sie sind noch einen Schritt weiter gegangen und haben sogar das Töten menschlicher Wesen im Namen der Religion, im Kriege und bei der Selbstverteidigung gerechtfertigt; so haben sie das Gebot zu einer widersinnigen Nichtigkeit herabgesetzt.

Glücklicherweise befiel die erste und wichtigste Vorschrift des Buddhismus kein solches Unglück. Aber es ist schmerzlich, neuerdings auf Versuche ~~wohlmeinender~~ Freunde zu stoßen, welche die Strenge der Vorschrift verwässern wollen und so ein

fraglicher

Schlupfloch suchen, ihren Forderungen zu entrinnen. Sicherlich müssen der Große Herr des Mitleids und seine heiligen Schüler zahllosen Schlangen und Personen, die an unheilbaren Krankheiten litten, begegnet sein, ja sogar Ungeziefer — eine sehr gewöhnliche Plage in Indien — und Tiere, die „sich vor Schmerzen wanden", getroffen haben. Aber es gibt nicht ein einziges Beispiel dafür, daß sie die erste Vorschrift gebrochen hätten oder es gutgeheißen hätten, daß etwa ein Laienanhänger sie bräche. Im Gegenteil, der Anguttara-Nikaya gibt ein Beispiel von einem Bhikkhu, der von einer Kobra gebissen worden war und starb. Diese Tatsache wurde dem Lehrer zur Kenntnis gebracht, und wenn die Beweisführung unserer modernen Kritiker stichhaltig ist, hätte der Herr des Mitleids sogleich seine heiligen Schüler, die Stock und Schwert für alle Zeit abgelegt hatten, beauftragen müssen, sie wieder aufzunehmen und alle Schlangen des von Schlangen überschwemmten Jambudipa niederzumetzeln, aus überfließendem Mitleid mit wahrscheinlichen oder möglichen Opfern. Der Buddha und seine heiligen Schüler waren zu „grausam", um etwas so Törichtes zu tun! Anstatt die Schlangen zu vernichten, schärfte der Meister seinen Jüngern ein, M e t t ā auf all die verschiedenen Arten von Schlangen auszudehnen, als das einzige Allheilmittel, um dem Schlangenbiß zu entgehen. Das war der wahre Zauberspruch (mantra). Der Meister setzte weiter auseinander, daß dieser unglückliche Bhikkhu nie an einem Schlangenbiß gestorben wäre, hätte er nur diese Vorsichtsmaßregel angewandt. Wenn unsere modernen Kritiker recht haben, so hat der Meister eine große Gelegenheit verfehlt, die erste Vorschrift nachzuprüfen und zu verbessern, um sie so auf gleiche Linie mit der fortgeschrittenen Ethik dieses zwanzigsten Jahrhunderts zu bringen. Tausendmal schade, in der Tat!

Fromme Buddhisten vergangener Tage wichen nicht von der äußersten Strenge dieser Vorschrift ab. Die Geschichte berichtet vom König Buddhadāsa von Ceylon, daß er, anstatt alle Schlangen seines Reiches zu töten, tatsächlich eine chirurgische Operation an einer Schlange ausführte und ihr das Leben rettete. Was für ein „grausamer" Mann dieser humane König doch war! Diese Kobra mag, dank den „irrigen" Begriffen von Mildtätigkeit, die dieser buddhistische König hatte, eine Anzahl menschlicher Wesen gebissen und getötet haben. Anstatt die Kobra zu heilen, hätte ein moderner „fortgeschrittener" Buddhist das arme Ding aus reinem Mitleid (karunā) zerquetscht! Wahrlich, es muß da ein unge-

heurer Trugschluß in unserer modernen Art zu urteilen liegen.

Ohne Zweifel, der Meister hat seinen Jüngern, ja sogar allen Personen überhaupt, unbedingte Freiheit des Denkens, der Rede und der Tat zugebilligt. Es steht ihnen frei, ihren Verstand im Hinblick auf alle Lehren zu üben, zu verwerfen, was falsch und unrecht ist, und das festzuhalten, was gut und wahr ist. Aber unsere Verstandeskraft ist in ihrem besten Falle nur ein armseliges Ding, eine schwache Krücke. Der Verstand ist nicht des Menschen höchste Fähigkeit. Das ist der Grund, warum der Dhamma als atakkāvacara — nicht durch Logik allein zu fassen — bezeichnet wird. In der Heftigkeit unseres logischen Schließens sind wir geneigt, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Hüten wir uns davor.

Einst stellte mir ein christlicher Freund eine schwierige Frage: „Nimm an", sagte er, „eine Kobra ist im Begriff, einen Menschen zu beißen. Was würdest du als Buddhist tun? Würdest du nicht einen Stock nehmen und die Kobra töten und so den Menschen retten?" „Wer machte dich zum Richter über Leben und Tod?" erwiderte ich. Und ich fügte hinzu: „Sicherlich nicht. Ich würde nichts derartiges tun. Ich würde gewiß mein möglichstes versuchen, um die Kobra zu hindern, den Menchen zu beißen. Damit hört meine Pflicht auf. Ich bin unbedingt sicher über diesen einen Punkt: der Herr Buddha und seine heiligen Arahats würden sich unter ähnlichen Umständen in gleicher Weise verhalten haben." Mein Freund war in Verlegenheit. Um seine Verwirrung zu beheben, fügte ich hinzu: „Diese Person, obgleich sie in diesem Leben als Mensch geboren ist, mag in der Stufenleiter der geistigen Entwicklung sehr viel unter dieser Schlange stehen, die, wenn sie im allernächsten Leben als Mensch geboren wird, möglicherweise ein Arahat werden mag, wohingegen dieser Mensch sterben und in der Hölle wiedergeboren werden mag." So ist die mannigfache Verwickelung des Karma. Bin ich der Herr des Karma und habe ich die mannigfaltigen Geheimnisse und dunklen Wirkungen dieses Gesetzes gemeistert, daß ich die furchtbare Verantwortung auf mich nehmen sollte, mich in sein Wirken einzumischen, besonders wenn ich nie sicher sein kann? Nein, gewiß nicht! Viel eher werde ich die Unfehlbarkeit unserer modernen Kritiker bezweifeln, als ein so schweres Wagnis auf mich zu nehmen. Das ist der Spielraum für Hoffnung, der uns noch bleibt.

Betrachten wir die psychologische Seite der Frage. Es ist

undenkbar, daß ein Opfer, Tier oder Mensch, nicht ein Gefühl des Übelwollens (dosa) als Sterbegedanken gegen den Mörder hegt. Sogar der Selbstmörder wird im letzten Augenblick seines Todeskampfes ein Gefühl des Zornes gegen sich selber über solch eine feige Handlung haben. So wird jeder, der eines gewaltsamen Todes stirbt, auf Grund seines letzten üblen Wirkens (karma) sehr wahrscheinlich in einer schärferen Form der Qual wiedergeboren werden als das unheilbare Leiden ist, dem er entschlüpft. So wird die mildtätig gesonnene Person in ihrer Torheit durch ihren mißverstandenen Eifer ein noch größeres Unglück verursachen.

Ich möchte keinen Neo-Buddhisten, der seine eigenen Ansichten darüber hat, wie weit die sittlichen Übungen befolgt werden müssen, kränken; aber die letzte Schlußfolgerung, zu der wir auf Grund der Beweisführung einiger von ihnen getrieben werden, ist diese: Schließt all unsere Siechenhäuser, Altersheime und Irrenanstalten zu und laßt alle „gütigen" Buddhisten im Namen von Mettā, Karunā und Muditā sich mit tödlichen Waffen bewaffnen und ein Blutbad unter Schlangen, Tigern, Löwen, Ungeziefer, Siechen und allen, die schwer leiden, anrichten. Und diejenigen Buddhisten, die höhere Kräfte (Iddhi-power) entwickelt haben, mögen das Verfahren mit großem Vorteil auf die Bereiche des schweren Leidens, wie die Nirayas, ausdehnen; denn gerade dort unten mehr als irgendwo anders kann solche „Mettā" ihren besten Dienst erweisen.

Nein, laßt uns lieber folgern, daß ein ungeheurer Fehler in der Beweisführung einiger unserer modernen Kritiker liegt, und ausrufen: „Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit sich träumt!"

Daseinswallen

Ungestillter Sehnsucht Gluten,
Gärend schicksalsschwang'res Sein! —
Ausgeburt der eignen Pein —[1])
Anfang-, endlos ist dein Fluten! —

[1]) Das Dasein ist Selbstpein. Es ist nur dadurch möglich, daß wir immer wieder von neuem nach dem Erleben täuschender Sinnenreize verlangen, trotzdem wir jedesmal das Unzulängliche und Unbefriedigende an ihnen erfahren müssen. So werden nicht nur innerhalb unseres jeweiligen Daseins die einzelnen Bewußtseinsmomente geboren, so gebiert sich durch das gleiche Verhaften an die Empfindungen der Sinnenreize, durch die Sucht, sich selbst stets neu zu erleben, auch das neue Dasein nach Zerfall der alten Form.

Brauendes Weben
In dämmerndem Wahn
Dränget zum Leben
Auf schlüpfriger Bahn. —
Lustgier mitsammen
Und Haß zeugend Leid
Schüren die Flammen
Und weben das Kleid. —

Kreisend toben die Gewalten
In Samsaras schwülem Schoß, —
Brechen Bahn sich hemmungslos
Im Vernichten und Gestalten! —[2])
Fieberndes Werden
Voll schwellender Lust,
Farbiger Erden
Wollüstiger Dust,
Himmel der Wonnen
Und Höllen der Qual
Geh'n wie begonnen
Im gärenden All! —

Wahngebunden, schmerzzerfleischet
Sinkt mein Dasein in die Nacht. —
Und schon ist es neu erwacht —
Neu in Hoffen — neu enttäuschet! —
Weh! — Was entzündet
Der Sinne Gewalt
Neu und verbindet
Sich neuer Gestalt?! —
Bereit ist die Stätte,
Bereit ist der Schoß,
Zu wirken die Kette
Nach karmischem Los! —

Weiter rollt des Daseins Wallen
Wogend hin in Zeit und Raum. —

---

[2]) Vernichten vor Gestalten zu setzen, erscheint der landläufigen Denkweise widersinnig, ist es aber nicht für buddhistisches Denken, für das die Anfangslosigkeit des Daseins Selbstverständlichkeit ist, in dem Altes erst schwinden muß, damit aus seiner verebbenden Kraft Neues geboren werden kann.

Traum gebiert sich neu aus Traum —[3])
Bald in Hütten, bald in Hallen! —
Tierische Schoßung
Und himmlisches Glück
Wechseln die Losung
Mit Menschengeschick. —
Göttliches Walten
Selbst schützt nicht vorm Fall
In das Gestalten
Dämonischer Qual. —

Also schließt des Daseins Kreisen
Anfang-, End-los sich zum Rund. —
Neu tut altes Spiel sich kund,
Sinnlos, zwecklos alle Weisen. —
Weicht, ihr Gebilde
Von trüg'rischem Glück,
In die Gefilde
Des Wahnes zurück! —[4])
Nichts hat Bestehen,
Nichts ewigen Sinn. —
Fluch ist Entstehen,
Vergeh'n der Gewinn! —

Und schon glätten sich die Bahnen,
Stiller wird des Kreisens Lauf —
Und es geht im Innern auf
Buddha-Weisheit heil'ges Ahnen:
„Leid ist das Leben,
Nibbana die Ruh'!"
Will drum nur streben
Dem Todlosen zu. —
Dann ist zerronnen
So Freude wie Schmerz,
Still dann der Bronnen,
Das dürstende Herz. —

---

[3]) Das Dasein ist zwar Wirken und damit Wirklichkeit, doch ist diese Wirklichkeit etwas Wert- und Wesenloses gleich einem Traumgebilde; ein Träumender steht nicht dahinter.

[4]) D. h. weicht der Erkenntnis, die euch alles Wertes entkleidet und euch als das kennzeichnet, was ihr in Wirklichkeit seid: Wahngebilde.

Ungebor'nes, heil'ges Schweigen —
Unergründlich todlos' Ziel! —
Einschwingt anfangsloses Spiel
Aus des Flammendaseins Reigen. —
Pfadlos' Vergehen
Im grundlosen Raum! —
Alles Entstehen
Verweht wie ein Traum.
Still steht die Zeit —
Alles Denken geht ein —
Es entschwindet die Welt'. —
Ich verlösche — allein —.

K. M.

Fragen und Antworten

Seine diesjährige „Regenzeit", d. i. die Zeit von Anfang Juli bis Anfang Oktober, verbrachte Reverend Ananda Kausalyāyana von der buddhistischen Mission in London auf die Einladung der Geschwister Dahlke im Buddhistischen Hause in Frohnau. Wir hatten dadurch ebenfalls die seltene Gelegenheit, einen Bhikkhu bei den Uposatha-Feiern zu hören. Der Ehrwürdige Ananda ist infolge seiner großen Schlagfertigkeit, die sich bei ihm mit echt buddhistischer Güte und treffendem Humor verbindet, die geeignete Persönlichkeit, um dem Menschen des Westens einen Eindruck von der Wichtigkeit und Bedeutung buddhistischen Mönchtums zu geben. Wir nahmen die Gelegenheit war, Rev. Ananda zu bitten, in kleinerem Kreise einige Fragen über die Lehre zu beantworten. Einen Teil dieser Unterredungen, soweit sie von allgemeinem Interesse sind, bringen wir hiermit zur Kenntnis unserer Leser. Wenn es auch nicht möglich ist, den persönlichen Eindruck selbst zu übermitteln, so könnte doch wohl auch dieser Bericht eine kleine Anregung geben.

———

Frage: Unter deutschen Buddhisten hört man immer wieder solche, die sagen: Der Buddha hat sich über das Selbst so ausgedrückt, daß er z. B. von den fünf Greifegruppen sagte: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Das kann doch nur heißen, daß der Buddha ein wahres Selbst anerkannt hat; denn andernfalls hätte er gesagt: „Es gibt kein Selbst." Was meint der Ehrwürdige Ananda dazu?

Antwort: Es gab seinerzeit in Indien zwei Ansichten über das Selbst. Die eine war der Nihilismus, der lehrte, daß das Leben mit dem Tode zu Ende sei. Die andere war die Lehre vom Atman, die wir im Vedanta finden. Der Atman wurde als ewiges, unveränderliches Selbst gedacht, das unabhängig von körperlichen und geistigen Vorgängen besteht. (Diese Lehre vom Atman unterscheidet sich, soviel ich weiß, etwas vom Seelebegriff des Westens.) Der Buddha befand sich nun in einer schwierigen Lage. Hätte er gesagt: „Es gibt kein Selbst", so hätte er sich mit den Vertretern des Nihilismus, der Vernichtungslehre, gleichgestellt. Daher wählte er eine Ausdrucksweise, die beiden Extremen auswich und sich so weder der einen noch der andern Richtung anschloß.

Es folgt die Gegenfrage, wie nach der Ansicht des Rev. Ananda der westliche Seelebegriff, z. B. des Christentums, sich von dem des Atman im altindischen Sinne unterscheide.

Rev. Ananda: Ich bin über den westlichen Seelebegriff nicht so genau unterrichtet. In England sagten mir aber einige Leute, daß auch die Seele der Veränderung unterworfen sei. Dadurch würde sie sich vom Begriff des Atman unterscheiden, dessen Kennzeichen die Unveränderlichkeit ist. Ein Unveränderliches aber ist nie und nirgends in der Welt zu finden, und was niemals und in keiner Weise zu erkennen ist, das erkennt der Buddhist nicht als vorhanden an.

Der erste Fragesteller: Die von mir erwähnten Buddhisten sagen weiter: Man muß von all dem, was unseren Sinnen und unserem Denken nur irgendwie zugänglich ist, absehen; alles das ist nicht das wahre Selbst. Dieses ist unaussprechbar, über jede Anschauung erhaben.

Rev. Ananda: Das sagen die Anhänger des Vedanta auch. Wenn man sie fragt: „Was ist dieser Atman für ein Ding, ist es der Körper?", so antworten sie: „Nein." — „Ist es die Empfindung?" — „Nein, die Empfindung ist es auch nicht." — „Ist es die Wahrnehmung?" — „Die ist es auch nicht." — „Vielleicht sind es die Begriffsbildungen?" — „Nein, auch nicht." — „Dann ist es also das Bewußtsein?" — „Auch das Bewußtsein ist nicht der Atman." — „Was ist es dann aber?" — „Es ist dahinter." Wollte man ein solches „Dahinter" aber annehmen, so müßte dahinter ein weiteres „Dahinter" stehen, und so fort in eine unendliche Reihe „Dahinter".

*

Frage: Was soll man einem Menschen antworten, der auf die buddhistische Wiedergeburtenlehre einwendet: „Wie ist es möglich, sich früherer Daseinsformen zu erinnern, wenn es kein Ichselbst gibt?"

Rev. Ananda: Was versteht der Betreffende unter Ichselbst?

... Das, was man gewöhnlich darunter versteht, ohne sich gedanklich darüber klar zu sein: Persönlichkeit als ein Unveränderliches, einen beständigen Kern, eine ewige Seele.

Rev. Ananda: Wenn einer ein solches Selbst behauptet, dann trifft ihn auch die Last des Beweises dafür.

*

Frage: Haben die buddhistischen Mönche in Ceylon schon daran gedacht, ebenso wie nach England auch nach Deutschland zu gehen, um den buddhistischen Gedanken fördern zu helfen?

Antwort: In Deutschland, wo ein Dr. Dahlke lebte, der im Dienste der Lehre alles aufgab, brauchen die Menschen keine Mönche von auswärts. Deutschland kann in dieser Hinsicht auf eigenen Füßen stehen.

... Ließe sich nicht vielleicht irgendwo in Europa eine Möglichkeit für ein zurückgezogenes Leben im buddhistischen Sinne schaffen, das etwa einen Übergang zum Kloster darstellt, da für den Europäer das Mönchsleben im Osten mit größten Schwierigkeiten verknüpft ist?

Rev. Ananda: Wenn Europa eine solche Möglichkeit wünscht, muß es sie sich auch selber schaffen. Jeder erwartet immer viel von anderen und wenig von sich selber. Mir scheint das größte Hindernis für die Gründung des Sangha in Europa darin zu liegen, daß hier jede Art von Ausbeutung erlaubt, dagegen ehrenhafter Almosengang (honest begging) verboten ist.

* * *

Frage: Vor Jahren, als Dr. Dahlke noch lebte, sprachen wir über die Möglichkeiten der Wiedergeburt. Damals sagte Dr. Dahlke: „Die Wiedergeburt geht so weit, wie die Mitleidensfähigkeit reicht." Einige Jahre vorher hatte ich nun eine Dame kennengelernt, die mir erzählte, sie habe so starkes Mitleid mit den Bäumen empfunden, daß sie sie im Winter umarmte, um sie zu wärmen. Die Dame kam dann in die Umgebung, in der ich damals lebte, und da sie eine lange Schiffsreise hinter sich hatte, bat sie, ihr eine Tätigkeit zuzuweisen, bei der sie sich bewegen

könne. Sie erhielt den Auftrag, Unkraut auszuziehen. Nach einer Weile wollte ich ihr etwas andere und leichtere Arbeit geben und bat sie, die trockenen Blätter zusammenzuharken. Darauf sagte sie, sie wäre sehr dankbar dafür; denn bei dem Ausreißen des Grases fühlte sie starkes Mitleid. Danach müßte es eine Wiedergeburt als Pflanze geben können?

Antwort: Ich selber möchte die Frage, ob die Wiedergeburt als Pflanze möglich ist, offen lassen. Die gleiche Frage ist schon öfter gestellt worden. Mir scheint, daß die Menschen sie deshalb stellen, weil sie meinen, sie brauchten da kein Mitleid zu haben, wo es sich nicht um Lebewesen handelt. Man kann überall Mitleid haben, das ist eine subjektive Sache. Der Buddha sagt, daß das Mitleid unbegrenzt sei.

Mitleid ist von zweifacher Bedeutung. Erstens hilft es dem, der es übt, und zweitens dem, auf den es gerichtet ist. Die zweite, objektive Bedeutung mag im einzelnen Falle zweifelhaft sein, die erste aber ist immer vorhanden. —

Aus dem Kreise der Zuhörer wird darauf hingewiesen, daß der Gedanke, Pflanzen seien Lebewesen, einzelne Menschen zu dem Schluß führen könne, man dürfe auch keine Pflanzen als Nahrung nehmen. Was soll man dann überhaupt essen?

Rev. Ananda: Leben besteht auf Kosten von Leben, und Leben ist Leiden. Es ist nicht möglich, solange man lebt, das Leiden ganz zu verhindern. Deshalb eben muß man streben, es auf das geringste Maß zu beschränken. —

Bei einer anderen Gelegenheit bemerkte Rev. Ananda hierzu noch dies: Manche Menschen sagen: „Ich kann nicht verhindern, daß ich beim Atmen viele kleine Lebewesen vernichte. Und ich kann die Pflanze, die doch auch Leben ist, nicht schonen, weil ich mich davon ernähren muß. Was hat es dann überhaupt für einen Sinn, Lebewesen zu schonen, wenn das nicht bei allen möglich ist?" Sie folgern daraus, daß sie dann auch auf das Tier keine Rücksicht zu nehmen brauchen, daß sie also auch ohne Bedenken Fleisch essen dürfen. Darauf ist zu erwidern: Was erstens die kleinen Lebewesen betrifft, die ich beim Atmen etwa vernichte, so töte ich sie nicht mit Absicht, und für das, was ich ohne Absicht tue, bin ich nicht verantwortlich. Mit den Pflanzen hat der indische Naturforscher Chandra Boos sehr eingehende Untersuchungen angestellt, und er ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die Pflanzen atmen, einen Puls haben wie Tier und Mensch und sich auch sonst noch ähnlich verhalten wie diese. Man hat diesen Gelehrten

gefragt, in welcher Beziehung seine Theorien zu dem Grundsatz des Mitleids stehen, und ob dieser Grundsatz etwa durch diese Theorien beeinträchtigt würde. Darauf hat er geantwortet: „Der Grundsatz des Mitleids ist viel wichtiger und umfassender als meine Theorien und wird davon überhaupt nicht berührt." — So möchte ich auch Sie bitten, alle Theorien darüber, was als Lebewesen anzusehen ist und was nicht, beiseitezulassen und dem Grundsatz des Mitleids zu folgen. In Indien haben viele Menschen die Meinung, die Pflanzen seien Lebewesen, aber unbewußt. Aus diesem Grunde können wir mit gutem Gewissen pflanzliche Nahrung essen.

*

Frage: Wie sollen wir uns gegenüber den politischen und sozialen Pflichten verhalten, die auf jedem von uns lasten?

Antwort: Es gibt zweierlei Pflichten: rechte und unrechte. Die zweite Art sollte man überhaupt nicht als Pflichten bezeichnen. Diese darf man nicht erfüllen, die rechten Pflichten aber muß man erfüllen.

Es folgt die weitere Frage: was sind rechte und was unrechte Pflichten? Jemand meint, diejenigen Pflichten, die sich mit den Silas ergeben, seien rechte Pflichten.

Rev. Ananda: Diese Erklärung würde nicht deutlich genug sein, denn es ergibt sich damit die neue Frage, was die Silas bedeuten. Rechte Pflichten sind die, durch deren Erfüllung weder ich selbst noch andere geschädigt werden, unrechte Pflichten die, durch deren Erfüllung ich oder andere geschädigt werden.

*

Frage: Wir lasen vor kurzem ein Sutta, in dem es heißt, daß auch ein Laienanhänger in der Sterbestunde zur völligen Befreiung kommen kann. Wie ist das zu verstehen, da sonst immer gelehrt wird, nur der Mönch könne die Befreiung erreichen?

Antwort: Ich bin nicht der Überzeugung, daß nur der Bhikkhu zur Befreiung kommen kann, obwohl in den buddhistischen Ländern diese Meinung besteht. Ich kann aber für diese Meinung eine Erklärung geben. Wir müssen uns davon befreien, den Menschen nach seiner Kleidung einzuschätzen. Der Buddha hat ja auch gesagt, daß nicht das gelbe Gewand den Bhikkhu macht. Das Wort Bhikkhu drückt einen geistigen Zustand aus (a mental state). Wer diesen Zustand erreicht, ist ein Bhikkhu, ob er das gelbe Gewand trägt oder nicht. Wenn man lediglich

das gelbe Gewand betrachtet, ist es nicht richtig, diesen Unterschied zu machen; meint man aber den geistigen Zustand, dann ist es richtig zu sagen, daß nur der Bhikkhu die Befreiung erlangen kann. Wir sind alle Menschen, nicht Mönche und Laienanhänger. (Rev. Ananda wiederholt noch einmal lächelnd auf Deutsch: „Wir sind alle Menschen, nicht monks und laymen".)

*

Frage: Gehört zur Befolgung des 5. Sila auch das Meiden von andern Reizmitteln als Alkohol, z. B. Tabak, Kaffee, Tee?

Antwort: Das fünfte Sila lautet: surā-meraya-majja-pamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi, das heißt wörtlich: ich nehme auf mich die Übung, mich des Genusses von surā, meraya und majja (das sind drei verschiedene Arten Wein) zu enthalten, die die Ursache für Achtlosigkeit sind. Es ist anzunehmen, daß dies die drei Arten berauschender Getränke sind, die es zu des Buddha Zeiten in Indien gab. Bei gesundem und natürlichem Denken wird man zu dem Ergebnis kommen, daß diese Übung auch auf alle solche Reizmittel auszudehnen ist, die dazu führen, Achtlosigkeit und Anmaßung zu vermehren. Das darf uns zwar nicht dazu bringen, von einem Menschen, der raucht, Kaffee trinkt usw., nur deshalb zu sagen: „Er ist kein Buddhist." Ich bin aber der Meinung, daß jeder Buddhist bestrebt sein muß, sich von all solchen Dingen zurückzuhalten.

*

Frage: Vor einiger Zeit war ich bei meiner Schwester in einer kleinen Stadt zu Besuch. Eines Tages kamen tausend und aber tausend fliegende Ameisen von allen Seiten in die Wohnung, durch die Dielen, die Wände, setzten sich in großen Haufen an die Gardinen und die Möbel. Meine Schwester versuchte zunächst, die Tiere wegzufangen. Dabei war es unvermeidlich, eine große Anzahl zu töten. Aber alle Versuche, ihrer so Herr zu werden, waren umsonst. Schließlich streute sie dann doch Insektenpulver. Meine Schwester ist zwar keine Buddhistin, aber sie hätte es gern vermieden, die Ameisen zu töten. Das geschah vor 6 bis 7 Wochen. Seitdem hat die Plage, wie ich höre, noch immer nicht aufgehört. Wie soll man sich als Buddhist in solchen Fällen verhalten?

Antwort: Es kommt bei solchen Dingen in erster Linie auf die Absicht an. Man muß darüber nachdenken, wie man, ohne die Tiere zu schädigen, sich selbst doch die nötige Bequemlichkeit verschaffen kann. Dabei kommt es auf die Umstände im

einzelnen an. Da ich diese Umstände hier nicht kenne, kann ich eine auf diesen Fall besonders passende Antwort nicht geben. Wie wenig die Menschen aber hier ihr Denken in dieser Hinsicht üben, das zeigte mir vor kurzem ein Erlebnis. Eine Dame besuchte mich, um sich über den Buddhismus belehren zu lassen. Im Gespräch kam ein kleines Insekt in ihre Nähe, und achtlos schlug sie das Tier mit der Hand tot. Ich hätte in diesem Augenblick zu ihr sagen mögen: „Als Ergebnis der ersten Belehrung lernen Sie, jedes Leben als etwas Wertvolles zu betrachten. Dann erst kommen Sie wieder.“ Ich sagte es aber nicht, um sie nicht zu kränken. (Weitere Fragen und Antworten folgen.)

Zwei Geschichten

Gestern hat die Katze im Hause eine Maus gefangen und aufgefressen. Heute sitzt Bübchen auf dem Fußboden neben dem Arbeitstisch des Vaters, still spielend. Plötzlich fragt er: „Vater, warum erlaubt der liebe Gott, daß die Katze die Maus auffrißt?“ Der Vater: „Weil die Maus bös' ist.“ Bübchen: „Was tut sie denn Böses?“ Der Vater: „Sie geht in den Keller und frißt unsere Kartoffeln auf.“ Schweigen! Nach einer Weile: „Vater, was muß die Maus fressen, wenn sie nicht bös' ist?“ Dem Vater wird etwas unbehaglich, und er antwortet: „Gras.“

Dann kommt der Winter, das Gras verdorrt unter Frost und Schnee. Das Bübchen sieht draußen eine tote Maus liegen. Der kleine Körper ist gefroren. Was kann die Maus fressen, wenn der liebe Gott das Gras verdirbt und unter Schnee versteckt? Die ersten religiösen Zweifel tauchen auf. Vater wird gefragt. Vater weiß alles. Aber jetzt sagt er nur: „Junge, schweig, das verstehst du nicht.“ Das Bübchen denkt: was der Vater wohl jetzt versteht? Ein leises Mißtrauen durchschleicht sein Gemüt. Der Vater weicht aus, und das Kind hat es gemerkt.

*

Unter Menschen, die nichts vom lieben Gott wissen und keine Katzen zum Mausefang halten, sagte einst ein Bübchen zu seinem Vater: „Vater, hast du gehört, daß Katzen sich Mäuse fangen und auffressen?“ Der Vater: „Ja, das ist so.“ Das Bübchen: „Aber dürfen sie denn das?“ Der Vater: „Sie sind Tiere ohne Mitleid mit Mäusen.“ Das Bübchen: „Woher kommt es, daß eine Katze kein Mitleid hat?“ Der Vater: „Sie hat niemals zuvor darüber nachgedacht, wie weh sie den Mäusen tut.“ Das Bübchen:

„Wenn sie nun darüber nachdenkt, was kann sie dann anderes fressen?“ Der Vater: „Wenn sie nachdenken kann, wird sie selber auch anderes finden können oder lieber hungern.“ Das Bübchen: „Und dann?“ Der Vater: „Ein Lebewesen, das lieber hungert als anderen wehtut, wird in sehr glücklichem Zustand wiedergeboren werden.“ Das Bübchen: „Ich möchte jetzt gleich und immerzu glücklich sein!“ Der Vater: „Das kannst du, wenn du Liebe und Mitleid zu allen Wesen hegst.“ Vater und Kind umarmen sich, sie sind einander nähergekommen. M. L.

Die ihren Ursprung verleugnen

Es gibt Menschen, die, von armen Leuten geboren und in armen Verhältnissen aufgewachsen, plötzlich in eine ganz andere Umgebung versetzt, so fein und vornehm werden, daß sie sich ihres Ursprungs schämen und ihre Eltern gar verleugnen.

Kann der Mensch mehr entarten?

Es gibt Gedanken, im menschlichen Hirn geboren, Kinder der Not und des Verlangens wie andere Gedanken auch. Die schießen dann weit über das Ziel alles Denkens hinaus, sie werden „transzendent“. Im falschen Glanz ihrer Transzendenz wenden sie sich nun gegen ihren Urheber: „Wir waren vor dir da, wir sind es geradezu, die dich gezeugt haben, dir aber, mit deinem kleinen menschlichen Verstand, ist unser Wesen unfaßbar.“ So schämen sich diese dünkelhaften Gebilde ihres Ursprungs und verleugnen ihre Abstammung.

Kann Denken mehr entarten? L. v. M.

Bücher

Wissen, Glaube und Ahndung. Von Jakob Friedrich Fries. Neu herausgegeben von Leonhard Nelson. 2. Aufl. Verlag „Öffentliches Leben“, Göttingen. 1931. Broschiert 3,50 RM., Ganzleinen 4,50 RM.

Dieses Buch eines halbvergessenen Philosophen haben die Vertreter der neuen Friesschen Schule wieder herausgegeben. Fries ist ein direkter Schüler Kants und versucht, den Kritizismus seines Lehrers weiterzuführen. Von der Kantschen Ausdrucksweise unterscheidet sich die seinige angenehm durch größere Schmiegsamkeit und Lebendigkeit. Es fehlt nicht an humorvollen Wendungen, die immer ein erfreuliches Zeichen von

Wirklichkeitssinn sind. So sagt er z. B. über die gutgemeinten, frommen Lobpreisungen des Gläubigen, wie schön und weise Gott doch alles in der Welt eingerichtet habe: „Wenn also jemand es sich verdrießen läßt, daß man seinen schönen Lobpreisungen der Weisheit und Güte Gottes die Momente der Vergänglichkeit und Zerstörung in der Natur und Geschichte entgegensetzt, daß man ihm zeigt, die Vorsehung arbeite offenbar allen Zwecken, die wir ihr an die Hand geben, sogar der Kultur der Menschheit entgegen, oder lasse sie unbesorgt liegen, ohne den Vorteil zu nutzen, zerstöre ihre angeblich gelungensten Meisterstücke mit leichtsinniger Sorglosigkeit, oft ehe sie noch irgend wirken konnten, oder eine philosophierende Laus habe offenbar über den philosophierenden Menschen den Vorteil, daß, wenn jener sagt: die Erde ist um des Menschen willen gemacht, sie hinzusetzen kann: und der Mensch um unseretwillen, — so wird sein Verdruß oder seine Erbitterung nicht eigentlich daherrühren, daß man Gottes Weisheit, sondern daher, daß man seine eigene Weisheit zur Torheit zu machen droht" (S. 215).

Was freilich die gedanklichen Grundlagen des Ganzen betrifft, so steht es mit deren Wirklichkeitsgehalt schlecht. Mit der Zerteilung der Welt in eine Welt der Erscheinungen und eine „intelligible" Welt des reinen Seins oder der „Dinge an sich" beginnt es. Dieser „Sündenfall" zieht alle andern nach sich.

Was Fries von anderen Philosophen unterscheidet, ist die Rolle, die er der „Ahndung" als Vermittler zwischen dem Wissen von den Erscheinungen und dem Glauben an die Welt der Dinge an sich zuweist. Das Wissen beschränkt sich auf die Welt der Erscheinungen; die Welt der „Dinge an sich", die Welt des reinen Seins ist der Gegenstand des Glaubens. „Ebenso wie das Gesetz der Kausalität aus dem Wesen der Vernunft notwendig zur Erfahrung hinzukommt, ebenso kommt der Glaube an das Ewige ursprünglich und unmittelbar aus dem Wesen der Vernunft notwendig zum Wissen um das Endliche hinzu", heißt es S. 132. Beide, Wissen und Glauben, werden durch die „Ahndung" verbunden, die in den Kunstschöpfungen ihren Ausdruck findet.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Philosophie von einem edlen Geist getragen ist. Sie mag manchem suchenden Menschen einen Anhalt bieten durch ihre starke Betonung des Ethischen. Wer aber vom Buddha belehrt ist, legt einen anderen Maßstab an. Wir sind verwöhnt in bezug auf Wirklichkeitsgehalt. Wir lassen uns weder durch überscharfe Logik noch durch Überbetonung des

Gefühls irremachen. Wir wissen: Wirklichkeit ist Wirken, und Wirken macht jeden sich selber voll verantwortlich. In dieser Erkenntnis hat die Gottidee als Transzendentes in irgendwelcher Form ihren Sinn verloren. Ein Etwas, das wir niemals und unter keinen Bedingungen erkennen können, das wir nur, wie Fries sagt, symbolisch begreifen können, ist für uns eben nicht vorhanden.

Gewiß ist die Welt nicht bloß Erscheinung, d. h. das uns durch die fünf Sinne Zugängliche, wie der Materialist meint. Aber das, was sie außerdem noch ist, und was das Wesentliche, das eigentlich Wirkliche, Wirkende an ihr ist, das ist nicht ein „Ding an sich“. Dieses Ding an sich ist ein bloßes Gedankending, ein Widerspruch in sich; es weiß nicht einmal von sich selber, viel weniger kann es von anderen gewußt werden. Was die Welt außer der Erscheinung noch ist, außer dem „Sinnbild“, das ist die Triebkraft des Wirkens, das eigentliche Wirken, das jeder Mensch in sich selber als Willensregungen erlebt oder, wie der Buddha sagt, als „Lebensdurst“. Nicht etwa im Sinne Schopenhauers, der den lebendigen Vorgang des immer wieder Neu-Aufspringens von Regungen der Begehrlichkeit, des Übelwollens, der Begriffssucht und Sucht nach Theorien usw., kurz des Lebensdurstes in seinen zahllosen Formen im Begriff eines „Weltwillens“ abstrahiert und damit wieder zu einem „Transzendenten“ und einem Widerspruch in sich macht; sondern in dem lebendigen Sinne des Wirkens, wie jeder einzelne diese Regungen in sich aufspringen sieht. Wobei dann das jedesmal aufs neue aktuelle Problem aufsteigt, wie weit diese Regung sich durchsetzt und zum vollen Ergreifen der Außenwelt führt, ein Pro-blem, das zum wirklichen Vor-wurf wird, wenn es dem Denken nicht gelingt, die Regung durch scharfe Selbstbeobachtung zum Schwinden zu bringen. Diese immer wieder neue, „aktuelle“ Wirklichkeit ist kein schemenhaftes Ding an sich, sondern ein „Drama“, ein Ablauf, der in jedem Augenblick schicksalsgestaltend ist, weil er sich selber die Richtung gibt.

Dieser ewig neuen und ewig alten Gegenwart gegenüber verlieren alle Begriffssysteme ihren Wert. Diese dienen im Grunde nur dazu, das Leben zu verteidigen und zu entschuldigen. Während die Wirklichkeit als Wirken, wie sie uns der Buddha zeigt, zum Leiden wird und nur noch die eine Aufgabe übrig läßt: Aufzuhören mit Wirken. Dazu brauchen wir keine Spekulationen mehr, die alle nur Ausdruck des Lebensdurstes sind; denn diese Aufgabe erlebt sich unmittelbar im Aufgeben, im Ver-

zicht. Deshalb kann sie auch nicht mißverstanden werden, wie es mit den Spekulationen des Glaubens immer wieder der Fall ist, und wofür Fries ein Beispiel erzählt: „Ein Missionar sprach mit einem Indianer über die Allmacht und Güte Gottes, dann aber auch über den Kampf des Guten und Bösen in uns, wie gut es Gott mit uns meine, wie sehr man sich aber dabei vor den Versuchungen des Teufels hüten müsse; der Indianer erwiderte: Warum schlägt denn Gott den Teufel nicht tot? Und der Missionar blieb die Antwort schuldig." Fries fügt hinzu: „Was ließe sich auch darauf antworten, wenn wir nicht etwa den Teufel, wie in den Fastnachtsspielen der Klosterschulen, als einen Hofnarren am göttlichen Hofe beibehalten wollen." Wir sagen: Es läßt sich etwas tun: die Gottidee selbst auflösen im unvoreingenommenen Denken, womit dann auch ihr Gegenspieler, der Teufel, fällt. Beide bedingen einander gegenseitig, wie Idealismus und Materialismus sich gegenseitig als Pole bedingen und in einem falschen Zirkel steigern. Aus diesem falschen Zirkel können wir nur so allmählich herauswachsen, daß wir den Weg beschreiten, den uns der Kenner der Wirklichkeit, der Buddha, zeigt. K. F.

*

Das März/April-Heft der Maha-Bodhi-Zeitschrift enthält einen Brief von Mrs. Rhys Davids, in dem sie ausführlich erklärt, wie sie zu ihrer jetzigen, die buddhistische Überlieferung des sogenannten Südlichen Buddhismus in Ceylon, Birma, Siam u. a. ablehnenden Haltung gekommen ist. Mrs. Rhys Davids hat in den letzten Jahren eine Anzahl Schriften und Aufsätze veröffentlicht, in denen sie behauptet, die ursprüngliche Buddhalehre sei unter dem Einfluß mönchisch-scholastischer Entwicklung in Ceylon usw. zu der uns bekannten Form verbildet worden. Der Buddha selbst oder, wie Mrs. R. D. jetzt sagt, „Sakya" habe nie geleugnet, daß das Leben einen ewigen Kern, eine „Seele" enthalte. Die Anatta-Lehre in ihrer jetzigen Form sei erst später entstanden.

Diese Schriften haben in Ceylon und den andern Ländern natürlich nur Kopfschütteln erregt und schon oft zu lebhafter Kritik herausgefordert. Dies ist nun die Veranlassung für den Brief der Mrs. Rhys Davids. Die Verfasserin verwahrt sich dagegen, daß ihre jetzige Stellung als Zeichen von Altersschwäche gelten soll und führt aus, wie sie durch ihren Mann, den im Jahre 1922 verstorbenen Professor Rhys Davids, vor vielen Jahren

auf das Palistudium hingelenkt worden sei und zusammen mit ihm die Pali Text Society ins Leben gerufen habe. Dem Zuge der Zeit folgend, habe sie in jüngeren Jahren die materialistische Auffassung geteilt, die eine ewige Seele leugnet. Dann aber sei ein Ereignis in ihr Leben getreten, das ihre geistige Verfassung in der Tiefe erschütterte: ihr einziger Sohn starb, und die Folge war, daß für sie „die ganze Welt eine tiefe, dunkle, schreckliche Höhle" wurde. In ihrer Verzweiflung folgte sie dem Rat einer Freundin und ging mit zu einer spiritistischen Sitzung. Zunächst noch skeptisch, wie es ihr als „Wissenschaftlerin" zukam, wurde sie unverzüglich überzeugt, als sich durch den Mund des Mediums ihr Sohn meldete und ihr verkündete, daß er im Jenseits zusammen mit allen Verwandten, Großmutter, Großvater, Lehrer usw., ein glückliches Dasein, „immer lachend, singend und voller Freuden" führe. Die Sitzungen wiederholten sich und festigten den neuen Glauben bis zur Gewißheit. Ihr Mann lachte zwar; als er aber nach einigen Jahren gestorben war, meldete er sich ihr gleichfalls in der spiritistischen Sitzung und teilte durch den Mund des Mediums mit, daß er im Unrecht gewesen sei und sie im Recht.

So weit der Brief. Es ist gewiß jedermanns Sache, auf welchem Wege er seine innere Ruhe sucht und findet. Der Fall der Mrs. Rhys Davids ist aber deshalb von besonderer Bedeutung, weil diese Frau jahrzehntelang die Mitarbeiterin an dem großen und verdienstvollen Werk ihres Mannes war und wesentlich dazu beigetragen hat, daß uns Europäern das einzigartige Geistesdenkmal des Pali-Kanons zugänglich geworden ist. Die Tatsachen zeigen, daß Mrs. Rhys Davids bei aller Sprachgelehrsamkeit den buddhistischen Gedanken auch nicht annähernd verstanden hat, wie es ja freilich bei Philologen nicht selten ist. Der Grundgedanke der Sankhāras ist ihr ganz und gar fremd geblieben. Mag man sich zu den Ergebnissen spiritistischer Sitzungen stellen, wie man will, mag man sie als subjektiv und Täuschung ansehen oder als objektiv in irgendeiner Art, es bleiben „Gestaltungen", „Begriffe", Sankhāras. Und „es gibt ein Aufhören der Gestaltungen", das jeder einzelne an sich selber im Aufhören des Lebensdurstes erleben kann bei entsprechender Übung.

Wer das nicht verstanden hat, der hat kein Recht, das zu kritisieren, was uns in der treuen und peinlichen Überlieferung von zweieinhalb Jahrtausenden als Buddhismus in Ceylon und anderswo erhalten ist, und worin der Gedanke der restlosen Nichtselbstheit (anattatā) nicht oft genug betont werden kann.

Dieser Gedanke bedeutet keine „Leugnung" der Seele im landläufigen materialistisch-atheistischen Sinne im Gegensatz zur Seelenlehre der Glaubensreligionen. Er bedeutet freilich ebenso wenig die Anerkennung einer ewigen Seele in irgendeiner Form. Die Anattā-Lehre des Buddha ist vielmehr ein Lehranstoß, den der einzelne verwirklichen muß in Wissen und Wandel, und in dessen Entwicklung sich der Lebensvorgang „Ich" nun einmal als „Seele-los", als frei von jedem irgendwie beschaffenen Etwas im Sinne von etwas Verharrendem, Unveränderlichem erlebt. Und eben deshalb kann er sich seine eigene Erlösung erleben.

Im Vesak-Heft derselben Zeitschrift erscheint hierzu, offenbar noch aus der Feder des Ven. Devamitta Dhammapala, ein Artikel, in dem sich der folgende, sehr treffende Vergleich findet:

„Nehmen wir an, ein Afrikaner ginge nach England, bezöge eine christliche Universität, machte sich mit den Lehren christlicher Theologie bekannt und nach der Rückkehr in sein Heimatland heiratete er eine Afrikanerin, die er Englisch lehrte; und sie nun finge an, nachdem sie die Grundlagen der Sprache gelernt hätte, Bücher über das Christentum zu schreiben, um das afrikanische Volk zu erziehen. Nach einigen Jahren würde sie dann Witwe und finge nun an zu erwägen, daß alles, was sie von ihrem Mann gelernt hatte, falsch wäre und daß es ihre Pflicht wäre, ein neues Buch zu schreiben, worin sie die Theologen kritisierte, die Werke über die christlichen Lehren geschrieben, aber den Sinn der Lehren Jesu verfehlt hätten, und was sie schriebe, wäre (nach ihrer Meinung) die einzige richtige Auslegung dessen, was Jesus gelehrt habe, und mit Hilfe ihres Volkes setzte sie die Veröffentlichung von Büchern fort, indem sie verurteilte, was ihr Mann geschrieben hatte. Was würden die Christen Englands über die Schriften der afrikanischen Witwe denken?"

Am Schluß des Artikels erzählt der Verfasser eine kleine Anekdote: „Sura Ambhatta war ein von der Strömung ergriffener Laienanhänger (Sotapatti Upasaka) unseres Herrn. Ihn unterwies unser Herr eines Tages in der Anattā-Lehre. Nachdem der Buddha den Ort verlassen hatte, erschien Mara, der die Gestalt des Herrn angenommen hatte, im Hause Ambhattas und wollte diesen sprechen. Als er kam, sagte Mara zu ihm: ‚Ambhatta, unterwies ich dich nicht in der Anattā-Lehre? Sieh mal, es ist alles falsch, und ich bin deshalb gekommen, um es zu

berichtigen.' Ambhatta war nicht verlegen und wagte zu fragen: ‚Sage mir, wer du bist!' — ‚Ich bin Mara', war die Antwort, und er verschwand."

Dem ist nichts weiter hinzuzufügen. K. F.

Briefkasten

Herr B. M. in H. Die Karma- bzw. Wiedergeburtenlehre nehme ich noch als Arbeitshypothese, es wird schon so sein. Nur stört mich etwas, daß der Schurke, als schlecht geboren, triumphiert, der Gute, in gutem Mutterschoß geboren, meistens leidet, nachdem er doch vor diesem Leben hat gut sein müssen, es sonst jetzt nicht wäre. Wo ist hier moralische Gerechtigkeit?

Antwort: Die Wiedergeburtenlehre als Arbeitshypothese zu nehmen, ist für die Menschen des Westens in den meisten Fällen wohl der geeignetste Weg, den ja auch Dr. Dahlke empfahl. Für uns kommt es wesentlich darauf an, die Hindernisse, die uns das wissenschaftlich-materialistische Denken in den Weg legt, zu beseitigen, wozu vor allem auch die einseitige Auffassung von Zeit und Raum gehört. Das entgegengesetzte gedankliche Extrem, der Glaube an eine ewige Seele, spielte für uns bisher weniger eine Rolle als Hindernis. Erst in neuester Zeit schlägt das Denken wieder mehr in diese Richtung ein.

Die scheinbaren Ungerechtigkeiten lösen sich, wenn wir bedenken, daß wir in der Anfangslosigkeit unseres Wirkens alle Formen des Wirkens selber geübt haben. Daraus ergibt sich, daß wir jederzeit damit rechnen müssen, die Folgen irgendeines üblen Wirkens zu tragen, das vielleicht schon sehr lange zurückliegt. Denn das Tempo, in dem Wirken seine Früchte trägt, ist wie alles Wachstum eigensinnig und läßt sich nicht berechnen. Rückstände von noch nicht ausgetragenem Wirken mögen selbst bei einem Vollendeten vorhanden sein und sich geltend machen, so lange der Körper mit seiner Sechssinnenheit besteht. Ob übrigens ein Ereignis, das uns trifft, speziell die Frucht eines bestimmten guten oder bösen Wirkens ist, oder ob es lediglich mit der Tatsache möglich wird, daß wir uns beim vorigen Sterben in unsere jetzige Umgebung hineingedrängt haben, das mag im einzelnen Falle dahingestellt sein. Das Ausschlaggebende sind für uns überhaupt nicht die Ereignisse als solche, sondern die Art, wie wir darauf eingehen. Hier, in dieser immer neuen Gegenwart ist unser Denken ganz allein ausschlaggebend, d. h. wir müssen uns entscheiden,

ob wir uns immer wieder in die Welt hineinmischen und damit die neue Ursache für Verwickelungen, Leiden schaffen wollen, oder ob wir uns zurückhalten und damit den Lebensdurst und das Leiden mehr und mehr überwinden. Der einzige Beweis für die Möglichkeit des Aufhörens liegt im Aufhören, im Zurücktreten oder Verzichten selber. Das ist das „Wirken, das zum Aufhören alles Wirkens führt".

*

Herr O. Z. in Sch. richtete an Reverend Ananda einige Fragen; die Erwiderung stellt er uns freundlichst zur Verfügung; wir bringen sie hier zur Kenntnis unserer Leser.

1. Welche indischen Klöster sind für den Aufenthalt für Deutsche am geeignetsten, und an wen muß man sich um Aufnahme in ein solches wenden?

Antwort: Jedes buddhistische Kloster in Ceylon oder Burma würde einen deutschen Bhikhu gern aufnehmen, vorausgesetzt er ist der richtige Menschentyp. Die Aufnahme hängt von der Wahl des Mahā-Thera (des leitenden Bhikhus) eines jeden Klosters ab.

2. Ist der Aufenthalt dort für organisch Leidenden (etwa Lunge, Herz, Nerven) ratsam?

Antwort: Die Vorschriften des Mönchsordens erlauben nicht den Eintritt eines Menschen mit irgendeinem organischen Leiden. Zur Zeit des Eintritts in den Orden wird jeder gefragt, ob er nicht an irgendeiner Krankheit leidet.

3. Bietet die Ernährung dort für Leidende keine Schwierigkeiten? Oder die starke Sonne?

Antwort: Die gewöhnliche Nahrung, welche die Bhikhus auf ihrem Bettelgang erhalten, genügt in keiner Weise für einen kranken Menschen. Es muß eine besondere Anordnung getroffen werden. Was die Sonne betrifft, so hängt das von der Gesundheit des Einzelnen ab.

4. Falls indische Klöster für derartige Leute nicht in Frage kommen, welche Klöster in welchen Ländern würde Rev. Ananda dann vorschlagen, oder welche Lebensweise etwa in Deutschland, da ja doch deutsche Buddhisten auch möglichst klosterähnlich leben möchten, um in der Lehre etwas zu erreichen?

Antwort: Ich würde niemandem, der nicht bei bester Gesundheit ist, empfehlen, in ein buddhistisches Land zu gehen und dort in den Orden einzutreten. Wenn es einige deutsche Buddhisten gibt, die eine Art Klosterleben in Deutschland selber

zu führen wünschen, dann können sie für sich selbst einige Regeln schaffen, die auf ihr Land, auf das Klima und ihre früheren Gewohnheiten passen, und dementsprechend leben. Ich denke, daß es für intelligente Buddhisten nicht schwierig sein würde, einige Regeln für sich selber anzunehmen.

5. Wie viele europäische Buddhisten befinden sich schätzungsweise jetzt in buddhistischen Klöstern Asiens?

Antwort: Ich weiß nicht viel über andere Länder. In Ceylon waren es vor kurzem ungefähr ein halbes Dutzend.

6. Wie sieht Rev. Ananda die Zukunft für den Buddhismus?

Antwort: Nach meiner Meinung ist die zukünftige Welt nicht auf dem Wege, einer Offenbarungsreligion (Glaubensreligion) entgegenzutreiben. Hierin liegt die Stärke und Hoffnung des Buddhismus.

Mitteilungen

Vom 23. bis 25. September fand in Frohnau bzw. Berlin ein buddhistischer Kongreß statt, den Dr. Wolfgang Schumacher einberufen hatte. Er war als Vorkongreß zu dem vom Anagarika Lhasshekankrakrya für Ende d. J. in Genf geplanten Kongreß gedacht.

Am ersten Abend hielt Reverend Ananda Kausalyāyana einen Vortrag über „die Grundlehren des Buddhismus". Er führte aus, daß der Buddhismus nicht erst von Asiaten nach Europa gebracht worden sei, sondern daß z. B. in England Männer wie Rhys Davids, in Deutschland Schopenhauer, Nietzsche, Oldenberg, Neumann, Grimm u. a., vor allem aber Dahlke ihn bekannt gemacht haben. Nachdem Rev. Ananda bemerkt hatte, daß es ihm fern liege, irgend jemand durch seine Ausführungen zu kränken — ihm seien alle Menschen gleich lieb, ob sie Buddhisten, Mohammedaner oder Christen oder sonst etwas seien —, stellte er in klarer Weise dar, daß der Buddhismus eine Religion sei, die weder einen Gott noch einen Erlöser, ein offenbartes Buch oder eine ewige Seele kenne. Dennoch sei der Buddhismus keineswegs nur negativ, aber das Positive, das er uns gebe, sei nur dem zugänglich, der die genannten vier Glaubensdinge habe fallen lassen. Über die Gottidee führte er im einzelnen aus, inwiefern diese Idee in jedem Fall zum Widerspruch in sich führt. Nimmt man an, daß Welt und Leben eine bloße Täuschung sind, woher wissen wir dann, daß nicht auch die Gottidee eine Täuschung ist? Ist die

Welt und unser Dasein aber keine Täuschung, dann erhebt sich die Frage: Hat Gott die Welt aus Nichts geschaffen oder aus der vorhandenen Materie? Der erste Fall ist undenkbar, denn aus nichts kann nichts geschaffen werden. Im andern Fall entsteht die weitere Frage: Steht Gott außerhalb der Materie oder innerhalb? Steht er außerhalb der Materie, dann ist er nicht allgegenwärtig, steht er innerhalb ihrer, dann ist er den Bedingungen und Qualitäten der Materie unterworfen und somit nicht allmächtig. Die Wirklichkeit bestehe nur aus Vorgängen, die von Vorbedingungen abhängig sind und keine Möglichkeit für einen unwandelbaren Kern, eine ewige Seele lassen. Ein solcher unveränderlicher Kern, Attā oder Atman, würde die Möglichkeit der Änderung unseres Charakters im guten oder bösen Sinne ausschließen. Sterben und Geburt gehören zusammen. Eins ist die Vorbedingung des andern. Nur durch die Wiedergeburtslehre bekommt das Rätsel eine Lösung, wo auf der einen Seite die sterbenden Wesen bleiben, woher auf der andern Seite die neugeborenen Wesen stammen. Im Anschluß daran gab der Ehrwürdige Ananda einen kurzen Überblick über die vier Edlen Wahrheiten, die wir nicht als Ausdruck des Pessimismus ansehen dürfen. Denn der Buddha zeige nicht nur das Leiden und seine Entstehung, sondern auch seine Überwindung und den Weg, der zur Überwindung des Leidens führt, den Edlen Achtpfad.

Sonntag, den 24. September, fanden nachmittags und abends Zusammenkünfte in Berlin statt. In der Nachmittagsveranstaltung gaben die Vertreter verschiedener Länder einen Überblick über die buddhistische Bewegung. Die Versammlung hörte Berichte über England, Ceylon, Vorderindien, Japan und die Tschechoslowakei. Die Gesellschaft der Freunde des Buddhismus (Les Amis du Bouddhisme) in Paris hatte einen Bericht übersandt. Aus allen Berichten ging hervor, daß der buddhistische Gedanke überall die suchenden Geister lebhaft in Anspruch nimmt. Der Vertreter für Ceylon, Indien und England, Reverend Ananda, gedachte besonders der hervorragenden Tätigkeit des im Januar d. J. verstorbenen Sri Devamitta Dhammapala (Anagarika Dharmapala), durch dessen unermüdliche zähe und zielbewußte Arbeit während mehr als 40 Jahre der Buddhismus in Ceylon und Indien zu neuem Leben erwacht sei.

Am Abend sprach Dr. Wolfgang Schumacher über das Thema: Der Buddhismus und die Probleme der Gegenwart (Soziale Frage, Tierschutz, Staat und Reli-

gion, Religion und Kirche). Diese Fragen habe der Buddhismus schon vor 2500 Jahren gelöst, und er könne auch in unserer Zeit Wesentliches zu ihrer Lösung beitragen. Im Singalovāda-Sutta sei insbesondere das Verhältnis zwischen Herr und Diener oder, modern gesprochen, Arbeitgeber und Arbeitnehmer in der Weise gelöst, daß nicht nur der eine Teil die Rechte und der andere Teil die Pflichten habe, sondern Rechte und Pflichten beiden in gleicher Weise zugewiesen werden. Es sei sehr zu begrüßen, daß die neue Regierung in Deutschland bestrebt sei, die gleiche Grundhaltung zu befolgen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier gestalte sich nach der buddhistischen Einsicht so, daß das Tier zum gleichberechtigten Weggenossen des Menschen im Wandern von Geburt zu Geburt werde. Diesem Gedanken müsse die bloß gefühlsmäßige Einstellung zum Tier, wie sie der Tierschutz im allgemeinen vertrete, weichen. Die Anschauung, daß sogenannte „gefährliche" Tiere ausgerottet werden sollten, müsse fallen; man könne ihr mit noch mehr Berechtigung die Frage nach den „gefährlichen Menschen" gegenüberstellen. Auch hier begrüßt der Vortragende das Vorgehen der Regierung in der Frage der Bekämpfung der Vivisektion grundsätzlich. Was die beiden letzten Probleme betrifft, so habe der Buddhismus von jeher den Standpunkt vertreten, daß Politik und Religion streng voneinander zu trennen seien, und ebenso habe der ursprüngliche Buddhismus es nie zu einer Kirchenbildung kommen lassen. Wo sich dennoch in sogenannten buddhistischen Ländern Kirchen herausgebildet haben, handele es sich um Entartungserscheinungen. Es wäre außerordentlich wertvoll, wenn auch in diesen beiden Fragen bei uns eine gründliche Revision einträte.

Die Vortragsfolge des dritten und letzten Abends lautete: Unser abendländisches Denken als Plattform des Buddhismus (Dr. Max Bruno) und Die Ruinenwelt von Anuradhapura-Ceylon als klassische Form des Buddhismus (T. Kaiser, München).

Die Vorträge waren sehr gut besucht und fanden große Aufmerksamkeit bei den Teilnehmern.

* *

Soeben bei Drucklegung des Heftes erhalten wir die Nachricht, daß der in Genf geplante buddhistische Kongreß „aus entscheidenden Gründen", wie es in der kurzen Mitteilung heißt, nach den Vereinigten Staaten verlegt wird.